

P. Lat.

264⁹

P. lat. 264⁹ (Augustinus)

Prantz

Das
Gebet für die Todten,

in seinem

Zusammenhange mit Cultus und Lehre,

nach den

Schriften des heiligen Augustinus.

Eine patristische Studie

von

A. Frantz,

Doctor der Theologie, Superintendenten und Oberpfarrer zu St. Jacobi
in Sangerhausen.

Nordhausen, 1857.

Verlag von Adolph Büchting.

160 = 1/2g.

Das

Gebet für die Toten.

in seinem

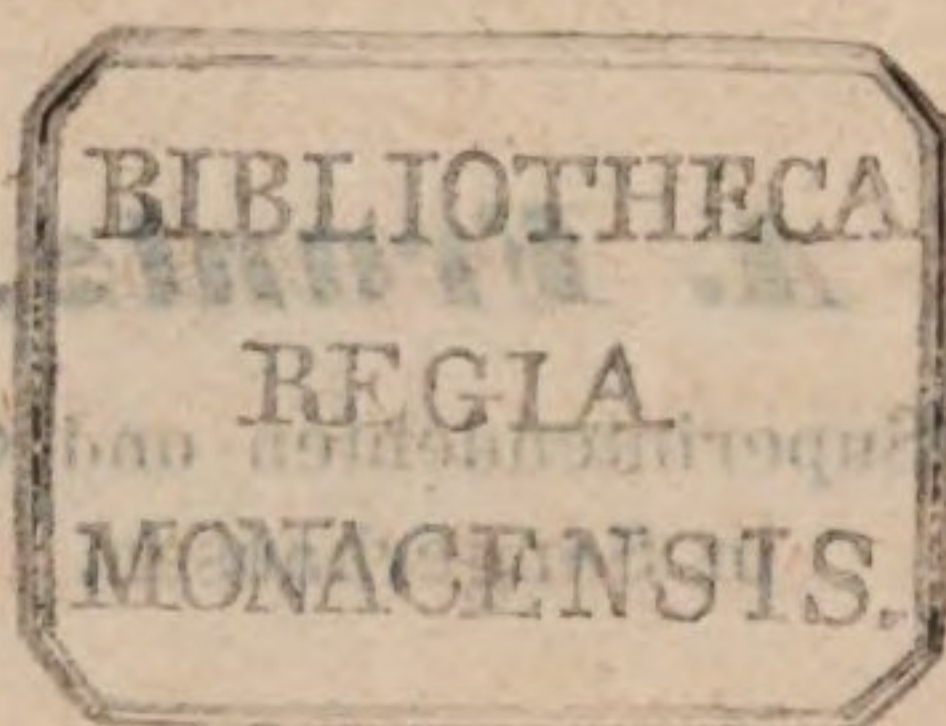
Zusammenhange mit Cultus und Lehre.

nach den

Schriften des heiligen Augustinus.

Eine patristische Studie

von



Doctor der Theologie, Suppl.ord. Prof. und Oberbibliothekar zu St. Jakob.

Nordhausen, 1857.

Verlag von Adolph Bücking.

V o r w o r t.

Das Interesse, welches gegenwärtig liturgische Fragen in Anspruch nehmen und der Genuss, welchen das Studium der Schriften des heiligen Augustinus dem Verfasser gewährten, haben diese kleine Schrift veranlasst, welche durchaus ohne die Prätension auftritt, ihren Inhalt erschöpft zu haben. Ihren Inhalt über die Zeit des Augustinus hinaus zu verfolgen, hinderte den Verfasser der Mangel an Zeit und Quellen.

In dieser Beschränkung auf Augustinus will sie nur in allgemeinen Umrissen zeigen, in welchem organischen Zusammenhange mit Lehre, Leben und Cultus der älteren Kirche das Gebet für die Todten auftritt, und indirect die Frage zu bedenken geben, ob nicht auch im protestantischen Cultus das Gebet für die Todten wiederum eine feste, geordnete liturgische Stelle zu gewinnen habe. Hin und wieder ist bereits die Frage erwogen, und wir wünschten, dass es allgemeiner geschehen möchte. Die Gründe dafür bedürfen hier keiner weiteren Ausführung. Uebrigens dürfte wohl der Verfall, in welchen an vielen Orten die Begräbnissfeier und der Glaube an die jenseitige Gemeinde der Entschlafenen gerathen ist, die protestantische Kirche mahnen, auch hier Hand anzulegen, die Wüstungen wieder zu bauen.

Sangerhausen, im Juni 1857.

Der Verfasser.

Das Interesse, welches gegenwärtig häufigste Fragen in An-
spruch nehmen und der Genuss, welchen das Studium der Schrif-
ten des heiligen Augustinus dem Leser gewährt,
haben diese kleine Schrift veranlaßt, welche durchaus ohne
die Präsumption steht, ihren Inhalt erschöpfen zu haben. Man
hat über die Zeit des Augustinus hinaus zu verfolgen, hin-
ter den Verfasser der Abhandlung zu Zeit und Quellen.

In dieser Beschränkung auf Augustinus will sie nur in all-
gemeinen Umrissen zeigen, in welchen organischen Zusammen-
hänge mit Lehre, Leben und Cultus der älteren Kirche das
Gebet für die Todten eintritt und indirect die Frage zu be-
denken geben, ob nicht auch im protestantischen Cultus das
Gebet für die Todten wiederum eine feste, geordnete him-
mische Stelle zu gewinnen habe. Ihn und wieder ist bereits
die Frage erwogen, und wir wünschen, dass es allgemeiner
gesprochen möchte. Die Gründe dafür bedürfen hier keiner
weiteren Ausführung. Uebrigens dürfte wohl der Vorfall, in
welchem an vielen Orten die Begräbnistheiler und der Glaube
an die jenseitige Gemeinde der Entschlafenen gerathen ist, die
protestantische Kirche mahnen, auch hier Hand anzulegen, die
Wägen wieder zu bauen.

Saargemünden, im Juni 1857.

Der Verfasser.

Einleitung.

Das Gebet für die Todten hat in der geschichtlichen Entwicklung des christlichen Cultus eine so feste organische Eingliederung in denselben gefunden, dass es interessant und lehrreich ist, dies auch nur in einem Abschnitt der Cultusgeschichte nachzuweisen. Das Interesse wird sich steigern, wenn die Nachweisung aus einem solchen Zeitabschnitt geschieht, in welchem sich bereits das reiche Material angesammelt hat, aus welchem späterhin der Cultus mit allen seinen Verirrungen und falschen Zuthaten sich erbaut hat. Ob das Zeitalter des Augustinus dieser Zeitabschnitt ist, mag die nachfolgende Darstellung ergeben, die wir mit einem Blick auf die vorhergehenden Zeiten beginnen.

Unter den Juden war es eine alte Sitte, dass die Angehörigen eines Verstorbenen sich der Sorge für Bereitung der Speise enthielten und Freunde und Anverwandte Speise, das Trauerbrod genannt, (Hesek. 24, 17. 22) in das Sterbehaus brachten. In dieser Sitte mag der Ursprung zu den Gedächtnissmahlen liegen, welche später zum Andenken der Verstorbenen an bestimmten Tagen wiederholt wurden und es ist nicht unmöglich, dass Manche dabei so weit gingen, auch Speise bei des Todten Grab zu setzen, worauf die Stelle Sirach 30, 18 zu deuten scheint. — Eine in der nachexilischen Zeit gewiss weit verbreitete Sitte war das Vertheilen von Almosen und das Speisen der Armen bei Begräbnissen der Todten, sonderlich derer, welche man als „fromme“ ehren wollte (Tobias 4, 18.). Mit diesen Spenden wurde in späteren Tagen ein wahrer Luxus getrieben. Josephus (bell. jud. II., 1) macht die Bemerkung aus seiner Zeit, dass, um dem Vorwurfe zu entgehen, die Todten nicht genug geehrt zu haben, mit diesen Mahlzeiten und Almosen ein solcher Aufwand getrieben werde, dass sie für Viele ein Grund der Verarmung wurden; wie er denn von Archelaus erzählt, dass er die Exsequien seines Vaters Herodes sieben Tage lang mit öffentlichen Mahlzeiten gefeiert habe.

Es darf hier vielleicht die Vermuthung ausgesprochen werden, dass diese luxuriösen Begräbnisspenden sonderlich bei denen zu

einer Unsitte wurden, welche der sadducäischen Richtung ergeben waren. Dagegen mochten in dem weitverbreiteten Pharisäismus auch Gebete für die Todten vorkommen. Das Vorkommen solcher Gebete würde sich sehr wohl mit dem pharisäischen Glauben an eine Auferstehung der Todten in Verbindung bringen lassen; sodann lag es auch völlig in der pharisäischen Anschauungsweise, das Gebet für ein verdienstliches Werk anzusehen, womit den Todten noch etwas erworben werden könne. Wirklich finden sich auch bei den Talmudisten Aeusserungen, wonach den Gebeten die Kraft zugeschrieben wird, aus dem Scheol zu erlösen, und den Söhnen zur Pflicht gemacht wird, eine bestimmte Gebetsformel, Kaddisch, elf Monate lang für ihre verstorbenen Eltern zu beten.

Solche Gebete wurden aber wohl nur als eine Privatpflicht und Uebung betrachtet und aufgegeben. Eine andere Frage ist, ob sie auch in dem öffentlichen Cultus recipirt waren. In der nachexilischen Zeit hatte sich neben dem eigentlichen Tempelcultus der Synagogencultus ausgebildet und weit verbreitet. In den Synagogen versammelte man sich am Sabbath, an Festtagen und sonst am Montag und Donnerstag, um das gemeinschaftliche Gebet zu verrichten und die Vorlesung und Auslegung bestimmter Abschnitte aus dem Gesetz mit anzuhören. Opfer wurden dabei nicht dargebracht, wohl aber finden sich für die Opfer Gebete substituirt. Ob in diesen Synagogengebeten der Todten gedacht wurde, bleibt dahingestellt. — Im Tempelcultus war das Opfer der wesentliche Theil. Nach der Schilderung bei Sirach Cap. 50 riefen während des Opfers die Kinder Aaron's laut, bliesen mit Trompeten und „töneten hoch, dass ihrer gedacht werde vor dem Höchsten,“ und das Volk fiel nieder und betete zum Herrn. An Gebete für die Todten darf hierbei so wenig gedacht werden, wie an Opfer für die Todten. Wohl aber wäre der Fall denkbar, dass zum Andenken für Verstorbene ein, auch sonst übliches, Weihegeschenk dargebracht wäre.

Nur ein Mal wird in der heiligen Schrift eines Opfers und des Gebetes für die Todten gedacht. In der von den ältern protestantischen Theologen wohl nur aus polemischen Gründen verdächtigten Stelle 2 Makkab. 12, 43 folg. wird erzählt, Judas Mahkabäus habe eine Steuer von 2000 Drachmen Silbers nach Jerusalem gesandt zum Sündopfer für die gefallenen Juden, und weiter wird erzählt, er habe auch für diese Todten gebetet, dass ihnen die Sünden ver-

geben würden; wobei es nur unentschieden bleibt, ob hier an ein besonderes, für den besonderen Fall abgefasstes Gebet, das etwa bei der Beerdigung der Todten gesprochen wurde, oder an jenes, von den Talmudisten empfohlene Beten das Kaddisch zu denken ist, wodurch den Todten als durch ein meritorisches Werk gedient werden sollte. Hier liegt ein Fall vor, wo ein Todtenopfer und ein Gebet um Vergebung der Sünden für die Todten dargebracht wurde und es ist kein sonderliches Gewicht darauf zu legen, dass dieses Falles in einem apokryphischen Buche Erwähnung geschieht, wenn sich nachweisen liesse, dass er in einer herrschenden Sitte begründet war. Allein dieser Nachweis ist nicht zu liefern und hat die ganze Darstellung des Factums gegen sich. Die Umstände, unter denen es geschah, waren so ausserordentlich (cf. v. 40), und die Bemerkung des Geschichtsschreibers, wodurch diese Anordnung gerechtfertigt werden soll, ist so beachtenswerth, dass man schwerlich in der Anordnung irret, Judas habe hier eigenmächtig, unter Benutzung der augenblicklichen Stimmung im Lande, eine Todtenfeier angeordnet, die nicht in der herrschenden, hergebrachten und öffentlich anerkannten Sitte, am wenigsten im Gesetz begründet war. Wenn man diese Anordnung nicht etwa als einen Act der Pietät, die bestehende Cultusformen zu einer Todtenfeier benutzte, betrachten will, könnte man sich versucht fühlen, darin ein Zeugniß für jene Werkerei zu finden, die dem abstracten Werke einen verdienstlichen Werth beilegt. Der Fall steht als ein einzelntes Factum da und ist schwerlich zu einer allgemeinen Sitte geworden. Unter allen Umständen lässt sich daraus kein sicherer Schluss ziehen, dass Opfer und Gebete für die Verstorbenen im Gesetze angeordnet und im Cultus recipirt worden seien.

Wenn wir nun in der christlichen Kirche schon sehr früh Oblationen und Gebete für Verstorbene finden, so entbehrt die Behauptung, dass sie eine recipirte jüdische Sitte wären, ihres sichern nachweisbaren Fundamentes. Ebensowenig darf man ohne Beschränkung der Meinung Joh. Gerhard's und Anderer beitreten, welche den Ursprung dieser Gebete in verwerflicher Nachahmung heidnischer Sitten, in natürlicher Liebe gegen die Verstorbenen, oder in Beibehaltung alter Gewohnheiten *) suchen. Dass fremdartiges, heidni-

*) orationes illae pro defunctis partim ἀκακοζηλίαι gentilium, partim ab effectu humano ἐκ τῆς φυσικῆς στοργῆς erga defunctos amicos et cognatos, καὶ ἐκ

sches Wesen sich schon früh in das kirchliche Leben hineindrängte, kann durchaus nicht geleugnet werden; allein es fehlte auch in den frühesten Zeiten nicht an treuen Wächtern, die es rügten und möglichst fern hielten. Man kann Männern, wie Tertullian, Ambrosius und Augustinus u. A. wohl nicht zutrauen, dass sie allzu blind oder gleichgültig gegen Einmischung heidnischer Sitte gewesen wären; sie alle aber betrachten die Gebete für die Todten als eine alte kirchliche Gewohnheit, in welcher sie heidnischen Beisatz nicht haben finden können; wohl aber Missbräuche, die in das Heidnische hinüberspielten, ernst gerügt haben. Bei einer Kirche, die drei Jahrhunderte lang ihre Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit mit dem Blute ihrer Märtyrer erkaufte und bewahrt hat, darf man nicht so freigebig sein mit dem Tadel, dass sie ihre Sitte mit heidnischer Unsitte verunreinigt hätte, — ohne nicht mindestens ebenso freigebig mit dem Lobe zu sein, dass sie ihre kirchlichen Ueberlieferungen treulich lauter und rein zu erhalten verstanden habe. Das kirchliche Gemeinde- und Cultusleben bedurfte doch nothwendig Formen und Einrichtungen, darin es sich bewegte und entwickelte, weil es ohne diese gar nicht zur Erscheinung kommen, gar nicht wirklich werden konnte. Die ersten Formen entstanden gewiss nach Bedürfniss, und wenn sie auch mehr Nachbildungen als Neubildungen sein mochten, so empfangen sie doch ihr Eigenthümliches nicht durch die Form, sondern durch den Geist, der sich in ihnen verleiblichte, auch den Formen ein neues Gepräge gab, und sie aus einem kleinen, geringen Anfange, wie bei den Gebeten für die Todten, zu einer reichen, mannigfach gegliederten Entwicklung trieb. Und wie es doch derselbe einige Geist war, der in der Gemeinde wie in den Formen ihres Gemeinde- und Cultuslebens sich aussprach; so war es ebenso nöthig wie natürlich, dass mit dem Wachsthum und mit der Entwicklung der Gemeinden sich auch diese Formen und Einrichtungen erweiterten und gliederten. Man kann insonderheit die Entwicklung der Cultusformen nicht anders als in Gemeinschaft mit dem christlichen Geiste auffassen, der das Leben und Wachsthum der Gemeinden bedingte. Es muss gewiss sehr Vieles, was erst später so entwickelt ist, dass wir in der Geschichte Kenntniss davon haben, aus Anfängen und Ansätzen erklärt werden, die derselbe

τῶν πατριῶν, ex consuetudine patria, in qua, qui ex gentilismo ad Christum conversi fuerant, educati, originem duxerunt sine ullo scripturae vel praecepto vels suffragio (Joh. Gerhard, loci theolog. ed. Cotta XVII pag. 329.)

Geist veranlasste, welcher von Anfang an die Bildung und Entwicklung der Kirche selbst vermittelte. Und wenn es dann später, wie natürlich, den ersten Anfängen nicht mehr glich, so war es dennoch aus denselben organisch hervorgegangen; und es war unverwerflich, wenn man sie nun auch in dieser erweiterten Gestalt als ursprünglich apostolische Institutionen ehrte. Der Begriff der Ueberlieferung war ein im Leben der Gemeinden sich vollziehender Begriff und war ein conservirendes Element, ohne welches das christliche Gemeindeleben in den ersten Jahrhunderten in beklagenswerthe Zerrüttung gekommen wäre. Dass aber die Fortbildung der ersten Institutionen gegen die Intention der Apostel gewesen sei, darf man ebensowenig behaupten, als dass es ihr Wille gewesen sei, dass Alles, was sie von Anfang an geordnet hatten, unverbrüchlich bestehe; wie sie denn selbst von ursprünglichen Einrichtungen, wie z. B. von der Gütergemeinschaft, wieder zurückkamen, da sie sich nicht bewährte. —

Neben der Fortentwicklung der Gemeinde- und Cultus-Einrichtungen muss hier auch der Bildung und Entwicklung der kirchlichen Sitte gedacht werden. Dass sich unter den Belehrungen und Ermahnungen der Apostel und ihrer Nachfolger eine solche gebildet hat, dass diese heiligen Männer unablässig bemüht waren, alles nicht Christliche und vollends Widerchristliche daraus zu entfernen, oder davon fernzuhalten; darüber liegen in ihren Schriften unzweifelhafte Zeugnisse vor. Dass aber über die Fortbildung der kirchlichen Sitte keine Acten geführt sind, ist selbstredend verständlich genug. Wenn aber von späteren Schriftstellern solcher Gebräuche und Ceremonien oder Gewohnheiten gedacht wird, in welchen sich die kirchliche Sitte ausgeprägt hat, so darf man sie noch nicht verdächtigen aus dem Grunde, weil sich dafür ein apostolisches Gebot nicht aufzeigen lasse. Es war für's Erste genug, dass durch die Arbeit der Apostel und ihrer Mitarbeiter christlicher Geist in die öffentliche Sitte kam, und es war dann weiter unabweislich, dass die vom christlichen Geiste belebte und befruchtete Sitte allmählig ein festes Gepräge annahm, wie z. B. bei Begräbnissfeierlichkeiten und weiter auch im Cultus. — Ueberhaupt legten die Apostel Alles nicht auf Erstarrung, sondern auf Entwicklung an; und es fehlte in den nachapostolischen Zeiten gewiss nicht an Männern, die Geist und Verstand genug hatten, um zu beurtheilen, was aus der Saat der Apostel aufgegangen war und was aus fremden

Einflüssen hervorgehend sich eindringen wollte; wie es ihnen auch nicht an Treue und Muth fehlte, Jenes zu pflegen und Dieses zu beseitigen. Die Gefahr subjectiver Willkür entging ihnen auch nicht, und ihr Schranken zu setzen, war ohne Zweifel ein wesentlicher Zweck des Organisationsgeschäftes sowohl im öffentlichen Gemeindeleben, wie im Cultus im Besondern.

Ueber das Gebet für die Todten finden wir allerdings keinerlei ausdrückliche apostolische Vorschrift. Der Apostel Paulus giebt Andeutungen über die Einrichtung gottesdienstlicher Zusammenkünfte; er giebt Winke über das Gebet; er redet von der Trauer über die Entschlafenen; er hätte hier wohl eine Gelegenheit gehabt, sich über das Gebet für die Todten zu äusseren. Vielleicht, kann man sagen, hatte er keine Veranlassung, davon zu reden; vielleicht dachte er nicht daran, es einzuführen; vielleicht duldete er es stillschweigend; — oder was man sonst noch als Vermuthung aufstellen könnte. Nur eine Stelle, in welcher er von den Zusammenkünften zur Feier des heiligen Abendmahls redet, 1. Cor. 11, 20 folg. beschliesst er mit den Worten: „Das andere will ich ordnen, wenn ich komme.“ In diesen Worten bezieht sich das *λοιπὰ* ganz unzweifelhaft auf die Feier des heiligen Abendmahls. Wenn man bedenkt, dass die Gebete für die Todten sich in den mit der Feier des heiligen Abendmahls verbundenen Agapen ausgebildet haben, so erhält diese Stelle allerdings einige Bedeutung. Mehr wird man aber von dieser Stelle nicht sagen können, da sich nicht ergiebt, was Paulus noch zu ordnen gedachte, und ob er es wirklich geordnet hat. Nur dafür kann sie ganz gewiss ein Zeugniss abgeben, dass die Apostel auch für die Agapen und für die Feier der Eucharistie Anordnungen getroffen haben mögen, worüber ihre Schriften eine weitere Auskunft nicht geben; und sie begründet die, auch von anderer Seite her unabweisliche Ueberzeugung, dass die Apostel Anordnungen und Einrichtungen getroffen haben, deren Bestehen und Fortbestehen sich nicht aus ihren Schriften nachweisen lässt, sondern nur aus der ältesten und frühesten Tradition angenommen werden kann. Auf einen solchen apostolischen Ursprung wird man aber im Besondern solche traditionel überlieferten Einrichtungen und Gewohnheiten zurückweisen können, welche schon sehr früh eine allgemeine Verbreitung gefunden haben, sofern man bei ihnen wohl berechtigt ist, auf einen gemeinsamen, einheitlichen Ursprung zu schliessen, der nirgend anders, als im apostolischen Zeitalter zu su-

chen ist. Dass aber die Oblationen für Verstorbene eine sehr frühe allgemeine Verbreitung gefunden haben, kann nicht bezweifelt werden; und ohne sie als eine apostolische Institution in Anspruch nehmen zu können, spricht doch die Vermuthung für sie, dass ihr Ursprung in die apostolische Zeit und in die von den Aposteln selbst geleiteten Gemeinden fällt, wenngleich sie kein Zeugniß der Schrift für sich haben.

Nach dem Allen tragen wir kein Bedenken, die Gebete für die Verstorbenen auf einen reineren Quell zurückzuführen, und zwar auf einen solchen, der sich innerhalb der christlichen Gemeinde, und zwar in ihrem Glaubensleben, sofern dies auch ein Leben in der Liebe und Hoffnung war, eröffnet hatte. Die Gebete für die Verstorbenen sind ihrem Inhalte und der Einordnung nach, die sie im Cultus fanden, und dem Bedürfniss nach, das sie erzeugte, eine durchaus christliche Erscheinung, ein Eigenthum der christlichen Kirche.

Ueber ihr Vorkommen, über ihre Anwendung in der apostolischen Zeit haben wir nur Vermuthungen, für welche jedoch die Stelle 1. Thess. 4, 13 folg. einigen Anhalt bietet. Das Leben der ersten Gemeinde war, wie der Apostel auch das Leben der Gemeinde zu Thessalonich bezeichnet (1. Thess. 1, 10), ein Leben im Warten des Sohnes Gottes vom Himmel; sie harrete seiner Zukunft und der baldigen Offenbarung seiner Herrlichkeit. Des Herrn zu warten, bereit zu sein, wenn er kommt, und geschickt zu werden, mit ihm einzugehen in seine Herrlichkeit, das ist das ernste und grosse Thema, auf welches die Ermahnungen der Apostel an vielen Stellen immer wieder zurückkommen. Man erwartete die Wiederkunft des Herrn so bald, dass sie Viele noch erleben würden. Bei den Thessalonichern nun mochte es geschehen sein, dass sie in einer löblichen Erwartung der Zukunft des Herrn, diese doch gar zu bald erwartet und darüber den Wunsch in sich erregt haben mochten, dass sie noch bei ihren Lebzeiten dazu gelangen möchten. Dazu mochten denn allerlei Gedanken und Besorgnisse gekommen sein, die man sich wegen der Entschlafenen machte, dass sie bei der Zukunft des Herrn zu spät kommen, oder etwas versäumen, oder sonst einen Verlust und Nachtheil erleiden könnten. Diesen Besorgnissen tritt der Apostel mit der Erklärung entgegen, dass Gott Alle, die durch Jesum entschlafen, auch mit ihm führen, und dass die da leben und übrigbleiben in der Zukunft

des Herrn denen, die da schlafen nicht vorkommen werden. Das ist der Trost, den die Thessalonicher bedurften; und in dies Bedürfen müssen wir uns versetzen, um die Entstehung des Gebetes für die Todten zu erklären. Es entstand in der gläubigen Erwartung der Wiederkunft des Herrn, und sein Inhalt war, Gott möge die Entschlafenen mit Christo führen, und sie an der Offenbarung seiner Herrlichkeit Theil nehmen lassen. Es ist bekannt, wie sich die Hoffnung auf die Wiederkunft des Herrn im Chiliasmus ausgebildet hat, worauf wir später noch eingehen, bemerken nur hier, wie unter der Herrschaft des Chiliasmus das Gebet für die Verstorbenen einen sehr bestimmten Inhalt erhalten musste, nämlich die Bitte, dass sie an der Auferstehung der Gerechten, an der ersten Auferstehung Theil haben möchten. Dass dies wirklich später der Inhalt der Gebete für die Verstorbenen war, sehen wir deutlich aus *Tertullian*, *de monogamia* cap 10, wo er von der Wittwe eines Verstorbenen sagt: „Enimvero et pro anima ejus orat, et refrigerium interim adpostulat ei, et in prima resurrectionis consortium, et offert annuis diebus dormitionis ejus.“

Noch eine andere Schriftstelle, an welche hier wohl erinnert werden darf, ist 2. Tim. 1, 12. Der Apostel rüstet sich zu seiner letzten Stunde, und sieht noch einmal auf seinen nun bald vollendeten Lauf zurück, darin er Glauben gehalten und es reichlich erfahren hat, wie treu der Herr ist, dem er das Kreuz nachgetragen hat. Unter solchen Erfahrungen hat er auch das: „Ich weiss, an wen ich glaube“ gelernt; und wenn er nun schon nicht weiss, was vor, in und nach dem Tode sich noch Alles an ihn herandrängen, und mit Verklagen sein Heil und seine Seligkeit aufhalten kann; so weiss er doch nun, dass der Herr, an den er glaubt, dem Allen gewachsen ist, und ihm seine Beilage*) bewahren kann bis an jenen Tag. — Auf dem Wege des Glaubens und des Leidens um Christi willen sind nachmals noch manche Andere den Aposteln nachgefolgt; und was hier der Apostel als seines Glaubens Hoffnung bekennt, konnte dann sehr wohl auch der Inhalt eines Gebetes am Grabe der treuen Zeugen Christi sein. Man möchte sagen, in der Schule der Apostel haben die ersten Gemeinden auch für die Todten beten gelernt.

*) *τὴν παραθήκην μου*: quod Deus, a nobis ipsi commissum, custodit: h. e. anima nostra, nos ipsi, et portio nostra coelestis. (Bengel ad h. l.)

Endlich mag noch erinnert werden an Hebr. 13, 7, wo nicht bloß ein Gedenken an die Lehrer und an das Wort Gottes, das sie gelehrt haben, sondern auch dies gefordert wird, dass man ihr Ende, den Ausgang ihres Wandels anschauen soll. Dass diese Ermahnung unbefolgt geblieben sein sollte, ist nicht denkbar. Zeit, Umstände, Verhältnisse, Einrichtungen in der Gemeinde, Liebe und Anhänglichkeit an einen treuen Knecht Gottes und manches Andere mahnte dazu, dass man das Wort befolgte. Wenn man aber damals das Ende manches treuen Knechtes und Zeugen betrachtete, wenn man es selbst mit angesehen hatte, wie es so voll Glaubensmuth und Treue war, und wie auch darin der Herr der Herrlichkeit sich verherrlicht und Zeugniß genug gegeben hatte, dass er Bund und Treue hält; so gab es für das Betgeschäft auch wohl zu loben und zu danken. —

Von der Bestattung des ersten Märtyrers, Stephanus, lesen wir Act. 8, 2: Es beschickten ihn gottesfürchtige Männer, und hielten eine Klage (κοπετὸν μέγαν) über ihn. Das war eine Ehrenbezeugung nach jüdischer Weise, die jedoch auch bei den Römern*) üblich war, und sich selbst in der christlichen Kirche, besonders bei den Reichen**), lange im Gebrauch erhalten hat, ja hier nach der Schilderung, welche Chrysostomus***) davon entworfen hat, so sehr in das Heidnische verwilderte, dass man sich selbst zur Anstellung der Klage der heidnischen Präficinnen bediente, wie in Antiochien (Chrys. in ep. ad Hebr. hom. 4). Indess hatten sich nicht bloß gegen diese Verwilderung, sondern schon früher auch gegen das Klagen und Beklagen der Todten ernste und gewichtige Stim-

*) In Rom bildeten die Klageweiber eine Art Innung, die ihre Chorführerinnen hatten, die praeficae, „quae dant ceteris plangendi modum“ (Fest.) — mercede, qua

Conductae flent alieno in funere praeficae
Cultro et capillos scindunt et clamant magis (Lucil. Sat. 22.).

**) Macarius in hom. 15: πλούσιος ἀνὴρ ἐὰν ἀποθάνῃ, μετὰ μελωδιῶν καὶ θρήνων καὶ κοπετοῦ ἐκχομίζεται.

***) Cum aliis malis etiam hic muliebris morbus (plangentium defunctos) jam praevaluit, ostendant planctus et dolores suos, cruentant brachia, scindunt capillos, laniant genas, partim ob dolorem, partim ob ostentationem Quaeenam haec insania! nonne videbunt gentiles? nonne fabulam nostram putabunt religionem? . . . (Chrys. in hom. 61 in Joh.)

men erhoben. *) Mochte man es den Heiden, die keine Hoffnung haben, überlassen, mit ihrem Schmerz ein öffentliches Schauspiel aufzuführen, für die christliche Hoffnung passte weder die heidnische Klage noch das heidnische Gepränge. — Es ist wohl anzunehmen, dass sich früh schon das Bedürfniss hervorthat, in die Beerdigungsfeierlichkeit mehr christliche Zucht und Haltung hineinzubringen, und die Todten in der Kraft des Glaubens zu ehren, in welchem sie entschlafen waren. Zu dem war es den Christen nicht immer möglich und rathsam, eine öffentliche Klage anstellen zu lassen, weshalb es Viele vorziehen mochten, ihre Todten durch eine stille Gebetsfeier in der Gemeinde oder im Kreise der Freunde und Verwandten zu ehren. Nicht Wenigen mochte es selbst als eine Pflicht erscheinen, ihren natürlichen Schmerz zu bekämpfen und ihren Glauben dadurch zu bezeugen, dass sie anstatt zu klagen und zu trauern, in Dank und Preis ausbrachen für die Siege in Christo, die der Entschlafene errungen habe, und für die selige Ruhe und Freude, zu der er übergegangen sei. Es bildete sich gewiss schon sehr früh die Sitte, über die Todten zu beten **) und bei ihrer Bestattung Psalmen und Hymnen zu singen ***), womit denn die heidnische Sitte der Klage in das gerade Gegentheil umgekehrt war.

*) Tertullianus de patientia Cap. 9. Credentes enim resurrectionem Christi, nostram quoque credimus, propter quos ille et obiit et resurrexit. Ergo cum constet de resurrectione mortuorum, vacat dolor mortis, vacat et impatientia doloris. Cur ergo doleas, si periisse non credis? Cur impatienter feras subductum interim, quem credis reversurum? Profectio est, quam putas mortem. Non est lugendus, qui antecedit, sed plane desiderandus.... Cyprianus in serm. 4 de mort. fratres nostros non esse lugendos accensione dominica de seculo liberatos, cum sciam non eos amitti sed praemitti, recedentes praecedere, ut proficiscentes et navigantes; desiderari eos debere, non plangi, nec accipiendas esse hic atras vestes, quando illi ibi indumenta alba jam sumserint; occasionem dandam non esse gentilibus, ut nos merito ac jure reprehendant, quod, quos vivere apud Deum dicimus, ut extinctos et perditos lugeamus, et fidem, quam sermone et voce depromimus, cordis et pectoris testimonio reprobemus....

**) Tertull. de anima cap. 51. Scio feminam quandam vernaculam ecclesiae cum in pace dormisset et morante adhuc sepultura interim oratione presbyteri componeretur.

***) Chrysost. in ep. ad Hebr. 2, hom. 4: Quid sibi volunt lampades quin etiam hymni? nonne ut Deum glorificemus, et ei gratias agamus, quod jam coronavit discedentem, quod a laboribus coronavit, quod a timore liberatum apud se habet? Nonne propter hoc hymni? Nonne propter hoc psalmodia? Omnia ista gaudentium sunt etc.

Die Entwicklung des kirchlichen Gemeindelebens hat das ehrende Andenken der Todten, sofern auch das Gebet für die Todten dazu gehört, nicht dem Privatbedürfniss und der Willkür des Einzelnen überlassen; sie hat es vielmehr auch in den Gemeindecultus mit aufgenommen. Hier aber finden wir es überall mit der Feier der Eucharistie verbunden, und zwar hat es seine Stelle in der sogenannten Präfation, in jenem Weihegebete, welches, nachdem die Oblationen beendet waren, mit dem Aufruf: „sursum corda“ zu beginnen pflegte, und vor der Distribution der Elemente gesprochen wurde. Diese Stellung darf nicht als eine zufällige betrachtet werden; sie ist vielmehr eine solche, die mit der Entstehung dieses Gebetes und mit der Entwicklung des Abendmahlsritus von vorn herein gegeben war, und in der Ueberlieferung festgehalten wurde.

Der Herr hatte in der Nacht, da er verrathen ward, das heilige Abendmahl mit der Aufforderung: „Das thut zu meinem Gedächtniss“ eingesetzt. Dieser Aufforderung gemäss kamen die Jünger des Herrn, und mit ihnen die Gläubigen zusammen, das Abendmahl des Herrn zu feiern. Sie nannten es „das Brodbrechen“ (*κλάσις τοῦ ἄρτου*), späterhin auch die Eucharistie (*εὐχαριστία*). Wenn in allen Berichten über die Einsetzung des heiligen Abendmahls ausdrücklich das *κλάζων* und das *εὐχαριστῶν* (letzteres bei Lukas und Paulus schon bei dem Brodbrechen, bei Matthäus und Markus dagegen erst beim Kelch) genannt wird; so, scheint es, soll damit ebensowohl das, was der Herr that, als auch das, was nachher die Gläubigen bei der Feier thaten und dieser Synaxe den Namen gegeben hatte, hervorgehoben werden. — Sie hielten aber die Feier, um des Herrn zu gedenken, der todt war, und siehe, er lebet; — um eine reale Gemeinschaft mit dem Herrn, welche durch den Genuss des Leibes und Blutes Christi vermittelt wurde, herzustellen; und endlich um sich selbst in der Gemeinschaft mit Christo als die Glieder seines Leibes darzustellen. Man fragte nicht, ob Leib und Blut des Herrn in Brod und Wein gegenwärtig seien; die ganze Handlung geschah im Bewusstsein der Gemeinschaft mit dem Herrn und in der Zuversicht, dass sie in der Feier immer wieder von neuem vollzogen werde. Das heilige Abendmahl wurde das Tiefste, das Innerlichste, das Eigenthümlichste ihres gemeinsamen Cultus, der Kern und Stern desselben; nicht blos Uebung des Glaubens und der Gottseligkeit, sondern unmittelbare Darstellung ihrer Gemeinschaft mit Christo, ohne

welche es keine reale Gemeinschaft mit Christo, keine gliedliche Gemeinschaft seines Leibes giebt. Die ersten Christen kamen auch zum gemeinschaftlichen Gebet, und um die Schrift zu lesen und zu hören, zusammen; dies galt ihnen jedoch mehr, als Uebung und Zucht im Glauben und in der Gottseligkeit, die sie auch in den jüdischen Synagogen und im Tempel vornehmen konnten und wirklich in der ersten Zeit vornahmen. Allein das, worin der Schwerpunkt ihres Glaubens und Lebens lag, worin das lag, was sie zu einer christlichen Gemeinde machte, worin ihre Theilnahme am Reiche Christi, an seiner Zukunft und der Gnadenfülle seines Verdienstes ihnen versiegelt wurde; dies war die Feier des heiligen Abendmahls, die darum auch nie in Gemeinschaft mit Juden und Heiden gefeiert wurde und von Anfang an der feste Punkt war, um welchen das Cultusleben der Gemeinde sich bildete, und der feste Punkt bleiben muss, aus welchem der Cultus sich zu organisiren und zu recreiren hat. Die Predigt des Wortes soll und darf im Cultus nicht schweigen; allein sie zur Hauptsache zu machen, scheint auf einer Verkennung des Cultus zu beruhen, der nicht sowohl eine Erbauung der Gemeinde durch das Wort, als vielmehr auch die Darstellung ihrer Gemeinschaft mit dem Haupte und die Vermittelung dieser Gemeinschaft durch das Sacrament bezweckt.

Das Bewusstsein der Gemeinschaft in Christo, das in der Feier des heiligen Abendmahls einen realen Mittelpunkt hatte, musste hier nun das Bedürfniss erzeugen, auch derer zu gedenken, welche in der Gemeinschaft mit Christo verstorben waren. Von da an, wo man bei dieser Feier der Lebenden und Mitfeiernden im Gebete gedachte, dass ihnen die Feier zur Bewahrung und Stärkung in der Gemeinschaft mit Christo gesegnet sein möge, lag es nahe, auch in diesem Gebete der Entschlafenen mit zugedenken; denn wenn auch die Vorstellungen vom Fegfeuer den Gemeinden in den ersten Jahrhunderten durchaus fern lagen, wenn man auch die in der kirchlichen Gemeinschaft Entschlafenen in irgend welcher Gemeinschaft und Nähe mit dem Herrn dachte; so war doch vom Anfang an die Erkenntniss von dem Zustande der Gläubigen nach dem Tode nicht so völlig klar und bestimmt, dass man sich nicht für sie auch irgend welcher Gefahr und Bedürftigkeit hätte besorgen können, was ihre Aufnahme im Gebet empfehlen musste. — Mochte nun die Erinnerung an die Verstorbenen mehr in der Form von Dankgebeten für erlangten Sieg und Eingang in die Gemeinschaft mit dem Herrn,

oder mehr in der Form der Fürbitte geschehen, dass ihnen der Segen oder Gewinn, den sie im Leben in der Gemeinschaft mit dem Herrn erlangt hatten, bewahrt bleiben möge; — so darf man doch als gewiss annehmen, dass diese Gebete bei der Abendmahlsfeier von Anfang an eine natürliche Stelle gefunden haben.

Ebenso gewiss ist es, dass diese Gebete anfangs nur im Bewusstsein, eine Pflicht des Glaubens und der Liebe damit zu erfüllen, ohne ihnen einen verdienstlichen Werth beizulegen, entstanden und angewendet sein mögen. Unter allen Aposteln würde namentlich Paulus sich sehr bestimmt dagegen erklärt haben, wenn man diese Gebete als ein gutes Werk angesehen hätte, womit den Verstorbenen noch etwas verdient oder erworben werden könnte. Allein die Kämpfe, welche in dieser Beziehung dieser Apostel zu bestehen hatte, weisen nur zu deutlich hin, wie weit die theils aus dem Judenthume, theils aus einer natürlichen Schwachheit des Menschen stammende Neigung verbreitet war, doch auch dem Werke etwas Verdienstliches beizulegen; die denn auch späterhin alle Cultusformen in einen Nimbus hüllte, in welchem das Verdienstliche des Werkes sich nur zu leicht und wohlgefällig spiegelte, und selbst das heilige Abendmahl zu einer Synaxe machte, in welcher man das eigene Thun und Mitthun höher anschlug, als das, was man zu innerer Belebung und Stärkung daraus empfangen sollte. Auf diese Bahn wurden allerdings auch die Gebete für die Verstorbenen hingeschoben. Die Möglichkeit und Vermittelung dazu lag in Umständen, die hier ebenfalls nicht unerwähnt bleiben können.

Wenn die Feier des heiligen Abendmahls zugleich Ausdruck und Darstellung der gliedlichen Gemeinschaft im Glauben und der Liebe sein sollte, so empfahl sich dazu auch die Nachahmung jenes Paschamahles, wobei der Herr das heilige Abendmahl als das *δεῖπνον κυρίου* eingesetzt hatte. Die Christen kamen vor oder nach der Feier der Eucharistie zum gemeinschaftlichen Mahl zusammen, *μεταλάμβανον τροφῆς ἐν ἀγιαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας* (Act. 2, 46), wobei, wie in der Feier der Eucharistie die Gemeinschaft des Glaubens, nun auch die Gemeinschaft in der Liebe zu ihrem Rechte kommen sollte. Die anfängliche Gütergemeinschaft begünstigte, ja forderte dies gemeinsame Speisen. Als aber die Gemeinde wuchs, die Zahl ihrer Mitglieder sich mehrte, war die Gütergemeinschaft nicht mehr durchzuführen. Man zog es vor, freiwillige Gaben

zu spenden (offerre) und dadurch die Mittel zu beschaffen, um theils den geringen Aufwand für die Eucharistie, theils die gemeinschaftlichen Mahlzeiten zu bestreiten, theils der Armen zu gedenken. Von der Zeit an mögen die gemeinschaftlichen Mahlzeiten einen selbstständigen, von der Feier der Eucharistie unabhängigen Charakter angenommen haben. Im zweiten Jahrhundert erscheinen sie getrennt von der Feier des heiligen Abendmahls; auch bezeichnete man sie mit dem besondern Namen der Liebesmahle oder Agapen.*)

Sei es nun, dass man in den ersten Zeiten diese Mahlzeiten der Eucharistie vorangehen liess, um sich durch Uebung der Liebe zum Genuss des heiligen Abendmahls vorzubereiten, sei es, dass man sie nachfolgen liess, um die in dem Abendmahle gefeierte Gemeinschaft in Erweisungen der Liebe fortzusetzen: immer sollte diese Liebe sich in dem Glauben bethätigen, dass der Herr für Alle gestorben sei, dass Alle, ohne Ansehn der Person, ein Anrecht an seine Gnade und eine gleiche Bedürftigkeit für seine Heilsgüter haben. In dieser Liebe sollte aller Unterschied zwischen Reichen und Armen, zwischen Hohen und Geringen ausgeglichen werden und das Bild dessen gegenwärtig sein, der unter seinen Jüngern wie ein Diener war. Dies war der Zweck, den die Gläubigen bei diesen Mahlen verfolgen sollten, und der, wie es scheint, in der Gemeinde zu Corinth (1 Cor. 11, 17 folg.) so verkannt wurde, dass der Apostel sich zu einer ernsten Rüge veranlasst sah. Wie früh und wie

*) In dem Berichte bei Justin apol. maj. 87 wird der Eucharistie in Verbindung mit dem Gebets- und Predigtgottesdienst aber ohne die Agapen gedacht. — Tertullian sagt de coron. milit. 3: Eucharistiae sacramentum antelucanis coetibus sumimus, während nach seiner Beschreibung im Apolog. 39 die Agapen gegen Abend gefeiert wurden. Ueber den Zweck der Agapen sagt er, nachdem er den Namen erklärt hat: Quantiscunque sumtibus constet, lucrum est, pietatis nomine facere sumptum, siquidem inopes quosque refrigerio isto juvamus, non qua penes vos parasiti affectant sed qua penes Deum major est contemplatio mediocrium. Si honesta causa est convivii, reliquum ordinem disciplinae aestimate, qui sit, de religionis officio: nihil vilitatis nihil immodestiae admittit. Dann folgt die Beschreibung der Agapen: Non prius discumbitur, quam oratio ad Deum praegustetur; editur quantum esurientes capiunt; bibitur quantum pudicis est utile. Ita saturantur, ut qui meminerint etiam per noctem adorandum Deum sibi esse; ita fabulantur, ut qui sciant dominum audire. Post aquam manualet et lumina, ut quisque de scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium Deo canere; hinc probatur quomodo biberit. Aequae oratio convivium dirimit. Inde disceditur

leicht Missbrauch und Unfug bei diesen Mahlzeiten getrieben wurde, zeigt auch die Stelle im Briefe Judä v. 12 οὗτοι εἰσὶν ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν σπιλάδες. Da die Liebesmahle von den freiwilligen Spenden, besonders der Reicheren, ausgerichtet wurden, so scheint sich darin frühzeitig ein Dienst der Liebe ausgebildet zu haben, der dem Werkdienst näher stehet, als man glauben mag, und der, sobald Liebe und Glaube abnehmen, immer nur noch als ein von der Sitte gebotenes Werk übrig bleibt, das als gebotenes Werk nur eine Bedeutung hatte, oder auch als Gelegenheit zu Ausschweifungen benutzt werden konnte.

Aber nicht blos diese Liebesmahle waren von den freiwilligen Spenden auszurichten. Mit dem wachsenden Umfange der Gemeinden gab es Arme aller Art, Wittwen, Waisen, Kranke, Greise, Pilger, bedrängte Glaubensgenossen etc. zu unterstützen. *) Hier eröffnete sich ein weites Gebiet für die Wohlthätigkeit. Man benutzte dazu jede Gelegenheit. Anstatt wie sonst bei vorkommenden Todesfällen die Armen zu speisen, gab man reichere Spenden für das Liebesmahl und zu den depositis pietatis. Man gab nicht blos für sich, man gab auch für die Verstorbenen, um damit anzudeuten, dass sie in der Gemeinschaft der Kirche gestanden hätten. Man wiederholte diese Gaben oder Oblationen, so oft der Todestag der Verstorbenen wiederkehrte und dies war schon zur Zeit des Tertullian eine überlieferte Sitte. **) Vor Allem waren es die Todestage der Märtyrer, die man durch solche Oblationen ehrte, wovon die Liebesmahle und selbst das heilige Abendmahl, sogar an ihren Gräbern gehalten wurde.

*) Tertull. apolog. cap. 39. Etiam si quod arcae genus est, non de honoraria summa, quasi redemptae religionis congregatur; modicam unusquisque stipem menstrua die, vel quum velit, et si modo velit et si modo possit, opponit: nam nemo compellitur, sed sponte confert. Haec quasi deposita pietatis sunt. Nam inde non epulis nec potaculis, nec ingratis voratrinis dispensatur, sed egenis alendis humandisque, et pueris ac puellis re ac parentibus destitutis, jamque domesticis senibus, item naufragis, et si qui in metallis, et si qui in insulis, vel in custodiis, duntaxat ex causa De sectae, alumni confessionis suae fiunt.

**) De coron. mil. cap. 3 gedenkt er unter andern auch der oblationes pro defunctis, pro natalitiis, annua die factae, und fährt dann cap. 4 fort: Harum et aliarum ejusmodi disciplinarum si legem expostules scripturarum, nullam invenies; traditio tibi praetendetur auctrix, consuetudo confirmatrix, et fides observatrix. cf. auch de exhort. castit. cap. 11.

Da der Mittelpunkt des christlichen Gemeindelebens die gottesdienstlichen Versammlungen, im Besondern die Feier des heiligen Abendmahls war, so wurden diese Oblationen bei dieser Gelegenheit oder zu den Liebesmahlen mitgebracht und in die Hände der Apostel oder der Vorsteher, der Aeltesten und Presbytern niedergelegt. Sie waren die irdischen, materiellen Subsistenzmittel der Gemeinde und dankenswerthe Gaben, daher es denn auch nicht fehlen konnte, derselben im Gebete zu gedenken, und zwar in dem Gebete, durch welches die zum Gebrauch für die Eucharistie bestimmten Gaben geweiht wurden. Durch Gebet wurde Alles geweiht, also auch diese Gaben, um so mehr, da sie zu der heiligsten Handlung verwendet wurden, und auch sonst deposita pietatis waren. Wenn Einer oder der Andere nach seinen Vermögensumständen besonders reichlich beigesteuert hatte, so wurde auch seiner wohl besonders im Gebete gedacht. Und damit war die Bahn gebrochen, dass man seine Oblationen darbrachte in der Absicht, diesen Gottessegen zu erhalten; und was die Lebenden für sich thaten, thaten sie denn auch bald genug für ihre Todten; es kam im Laufe der Zeit denn auch dahin, dass man Oblationen darbrachte für die Todten, in der Absicht, dass ihrer im Gebete gedacht werden möchte.

So sehen wir nach und nach das Gebet für die Todten in die innigste Beziehung zu dem Cultusleben der Kirche, zu dem Sacrament des Altars, dem Almosen- und Liebesdienst treten und in dieser Vereinigung eine kirchliche Sitte sich bilden, die Augustinus schon als eine kirchliche Ueberlieferung bezeichnen konnte.

Erstes Capitel.

Den Einfluss und die Bedeutung des Augustinus für seine Zeit documentirt unter Anderm auch das Vertrauen, womit man von allen Seiten her ihm Fragen und Bedenken zur Entscheidung vorlegte. So geschah es, dass um's Jahr 421 oder 422 der Bischof zu Nola, Paulinus, ihn in einer Angelegenheit um seine Meinung fragte, die uns mitten in die Stimmung hineinversetzt, mit welcher man damals die Todten und ihr Gedächtniss ehrte. Dass diese Stimmung durch die damals weit verbreiteten Gerüchte von den Wundern, welche an den Gräbern der Märtyrer geschehen waren, von Todtenerscheinungen, von der Kraft der Gebete für Verstorbene etc. verstärkt sein mag, ist wohl glaublich; allein verursacht ist sie dadurch nicht. Uns genügt hier nur, diese Stimmung an einem einzelnen Falle zu constatiren. Der Fall war aber dieser: Paulinus hatte zween Müttern gestattet, ihre verstorbenen Söhne an Stellen (Kirchen), welche den Märtyrern geweiht waren und Memorien genannt wurden, beisetzen zu lassen. Nun entstand bei ihm das Bedenken, ob es einem Verstorbenen nicht nützen könne, wenn sein Leichnam in einer solchen, den heiligen Männern geweihten Memorie beigesetzt würde. Er meint, dass schon eine solche treue Fürsorge der Lebenden für ihre Todten den letzteren zu gute kommen müsse. Ausserdem sei es der Ort, wo die ganze Gemeinde die Hülfeleistung der Heiligen nachsuche, was auch denen, die in ihrer Nähe ruheten, nützen könne. Wenn dem aber so sei, so scheine ihm mit solcher Ansicht das Apostelwort 2. Cor. 5, 10 im Widerspruch zu stehen, weil doch offenbar die Meinung des Apostels die sei, dass vor dem Tode geschehen müsse, was nach dem Tode nützen solle.*) —

*) August. de cura pro mortuis gerenda, ad Paulinum, cap. 1. . . . quaerens a me, utrum prosit alicui post mortem, quod corpus ejus apud sancti alicujus memoriam sepelitur atque ut responderem, quid inde mihi videretur, exposcens, nec tacens ipse, quid sentias. Nam dicis videri tibi non esse inanes motus animorum religiosorum atque fidelium, pro suis ista curantium. Adjungis etiam, vacare non posse, quod universa pro defunctis ecclesia supplicare consuevit, ut hinc et illud conjici possit, homini prodesse post mortem, si fide suorum humando ejus corpori talis provideatur locus, in quo appareat opitulatio etiam isto modo quaesita sanctorum. Sed cum

Frantz, Gebet.

Man sieht schon aus diesem Bedenken des Paulinus, welchen Werth man nicht nur auf die Fürsorge der Lebenden für die Todten, sondern auch im Besondern auf die *opitulatio quaesita sanctorum* und auf manches Andere legte. Aber man sieht auch, wie sich hier eine kirchliche Sitte ausbildet, die einer Vermittelung mit dem Schriftwort um so mehr bedarf, als sie sich bereits mit ihm im Widerspruch findet und nicht mehr als aus dem lebendigen Saamen des göttlichen Wortes entsprungen betrachtet werden kann. Man sieht hier schon die Spuren von jener Neigung der katholischen Kirche, mit dem Dogma der aufkommenden kirchlichen Sitte nachzugehen und nachzuhelfen und diese durch Lehrbestimmungen zu fixiren, anstatt umgekehrt durch die Lehre die Sitte und Gewohnheit in heilsame Zucht zu nehmen. Man sieht schon hier, wie die kirchliche Sitte zu einer Macht anstrebt, mit der man mehr als durch die Lehre das kirchliche Leben beherrschen will; und man thut damit zugleich einen Blick in jene Zeitstimmung, in welcher die Tradition mindestens eine ebenso grosse Bedeutung haben musste, als das geschriebene Wort. Denn wie diese Bedeutung vornämlich in Erhaltung und Fortbildung der kirchlichen Sitte und Gewohnheiten zu suchen ist, so wird sie auch selbst getragen von dem lebendigen Strome der sich bildenden und fortbildenden Sitte. Erst da, wo die Sitte stagnirend wird, die Lehre gänzlich in sich aufgezehrt, zum Schweigen gebracht, oder überwuchert und somit sich ausgelebt hat, verliert auch die Tradition das Gewicht ihrer Bedeutung, und es hilft nichts mehr, wenn man sich dann noch auf sie berufen will.

Dem Paulinus antwortete Augustinus in der kleinen Schrift: *De cura pro mortuis gerenda*. Sie ist eine der letzten, deren er in seinen *Retractationen* gedenkt. Nachdem er sich kurz über die von Paulinus angeführte Schriftstelle erklärt hat, kommt er zur Sache. Er erinnert an 2. Makk. 12, 43 folg., legt jedoch auf dies Zeugniß keinen grossen Werth; denn, fährt er sogleich fort, wenn man auch nichts von einem Todtenopfer in den Schriften des alten Testaments läse, so würde doch die Autorität der ganzen Kirche hinreichen, welche überall die Sitte hält, dass in den Gebeten des Priesters,

haec ita sint, quomodo huic opinioni contrarium non sit, quod dicit Apostolus: „Omnes enim astabimus ante tribunal Christi etc.“ non te satis videre significas. Haec quippe apostolica sententia ante mortem admonet fieri, quod possit prodesse post mortem: non tunc quando jam recipiendum est, quod quisque gesserit ante mortem.

welche Gott dem Herrn an seinem Altare dargebracht werden, auch die Empfehlung der Todten (*commendatio mortuorum*) ihren Platz hat. — Er zeigt dann, wie alle die äusseren Werke bei der Bestattung der Todten, die *curatio funeris*, die *conditio sepulturae*, die *pompa exequiarum* mehr zur Beruhigung der Lebenden dienen, als dass damit den Verstorbenen ein Dienst geleistet werde. Gleichwohl seien sie nicht gering zu achten, denn als Werke der Pietät seien es Werke, welche Gott wohlgefallen. Auch die Wahl des Ortes, wo man den Verstorbenen bestatten wolle, gehöre mit zu den Liebesbeweisen der Lebenden; und wenn man dazu die Begräbnisstätten der Heiligen wähle, so könne dies den Todten nur in sofern hilfreich sein, als man sie hier den Heiligen als ihren Patronen im Gebete empfehle und dass man, dies zu thun, an den heiligen Stätten öfter erinnert werde. „Aber selbst dann, wenn man verhindert wäre, die Todten zu beerdigen, oder auch nur keine Gelegenheit hätte, sie an den Begräbnisstätten der Heiligen beizusetzen, so ist doch noch das Gebet da, welches, ohne bestimmte Namen zu nennen, in allgemeiner Erwähnung die katholische Kirche für alle, in ihrer Gemeinschaft Verstorbene thut, damit ihnen, wenn sie auch keine Kinder, Eltern, Freunde oder Verwandte hinterliessen, welche für sie beten könnten, doch die Kirche als treue Mutter nicht fehle, welche ihnen diesen Dienst erweist. Ich halte dafür, dass ohne diese treuen und gläubigen Gebete es den Todten nichts hilft, dass ihre Leichname auf den Begräbnisstätten der Heiligen begraben sind. Wenn nun eine gläubige Mutter wünscht, dass die Leiche ihres gläubigen Sohnes in der Basilica eines Märtyrers bestattet werde, weil sie glaubt, dass hier seiner Seele durch das Verdienst des Märtyrers geholfen werden könne, so ist dieser ihr Glaube schon ein Gebet; und wenn dem Verstorbenen etwas hilft, so ist es dies.“ Ja selbst schon der, durch das Andenken an die heilige Stätte und durch fleissiges Gebet gesteigerte fromme Affect kann dem Verstorbenen hilfreich sein. Daher denn auch unter allen Umständen das Gebet nicht zu versäumen ist. — Nachdem noch mehrere Fragen erörtert sind, schliesst die Schrift: „Ich glaube nicht, dass wir mit etwas Anderem bis an die Todten gelangen können, als dadurch, dass wir mit dem Opfer des Altars, oder der Gebete, oder der Almosen feierlich für sie bitten; und wenn dies auch nicht Allen, für welche es geschieht, nützt, so doch denen, welche bei ihren Lebzeiten das Ihrige thaten, dass es nützen kann. Aber weil wir nicht wissen, wer diese sind, so muss es für

alle Wiedergeborene geschehen, damit keiner übergangen werde, zu dem diese Wohlthaten gelangen können und sollen. Besser es geschieht zum Ueberflusse bei denen, welchen es weder schadet, noch nützt, als dass es für die unterbleibt, welchen es nützt. Jeder mag aber mit allem Fleisse bei den Seinigen thun, was von diesen auch für ihn geschehen soll. Was aber zur Bestattung des Leibes aufgewendet wird, ist kein Beförderungsmittel des Heils, sondern nur ein Dienst der Menschlichkeit nach jenem Affect, nach welchem noch niemals Jemand sein eigenes Fleisch gehasst hat; darum muss auch für den Leib des Nächsten Sorge getragen werden, wenn der, welcher ihn trug, heimgegangen ist. Und wenn dies die thun, welche eine Auferstehung des Fleisches nicht glauben, wie viel mehr müssen es die thun, welche glauben, dass die an einem jetzt zwar todten, dereinst aber auferstehenden und in Ewigkeit bleibenden Leibe vollbrachte Pflicht auch einigermaassen ein Zeugniß dieses Glaubens ist. Dass aber Jemand an der Begräbnisstätte eines Märtyrers beerdigt wird, das scheint mir, kann dem Verstorbenen nur in so weit nützen, als der Affect der Bitte für ihn gesteigert wird, indem er ihn dem Schutze der Märtyrer empfiehlt.“*)

Aus diesen Aeusserungen lässt sich ziemlich klar der Umfang der Entwicklung übersehen, zu welchem im Anfange des fünften

*) De cura pro mort. ger. Cap. 18: Quae cum ita sint, non existimemus ad mortuos, pro quibus curam gerimus, pervenire, nisi quod pro eis sive altaris, sive orationum sive eleemosinarum sacrificiis solenniter supplicamus: quamvis non pro quibus fiunt omnibus prosint, sed iis tantum, quibus dum vivunt comparatur ut prosint. Sed quia non discernimus qui sint, oportet ea pro regeneratis omnibus facere, ut nullus eorum praetermittatur, ad quos haec beneficia possint et debeant pervenire. Melius enim supererant ista eis, quibus nec obsunt nec prosunt, quam eis deerunt, quibus prosunt. Diligentius tamen facit haec quisque pro necessariis suis, quod pro illo fiat similiter a suis. Corpori autem humando quicquid impenditur, non est praesidium salutis, sed humanitatis officium, secundum affectum, quo nemo unquam carnem suam odio habet (Eph. 5). Unde oportet ut quam potest pro carne proximi curam gerat, cum ille recesserit, qui gerebat. Et si haec faciunt qui carnis resurrectionem non credunt, quantomagis debent facere qui credunt, ut corpori mortuo, sed tamen resurrecturo et in aeternitate mansuro impensum ejusmodi officium, sit etiam quodammodo ejusdem fidei testimonium. Quod vero quisque apud memoriam martyrum sepelitur, hoc tantum mihi videtur prodesse defuncto, ut commendans eum etiam martyrum patrocinio, affectus pro illo supplicationis augeatur. —

Jahrhunderts das Gebet für die Verstorbenen gelangt war. Es war im Cultus liturgisch eingeordnet und eine überall in der Kirche herrschende Gewohnheit. Es geschah vom Priester am Altare, bestand in einer allgemeinen Empfehlung aller Gläubigen, die in der Gemeinschaft der Kirche verstorben waren und man betrachtete es als das Gebet der Mutter für ihre Kinder.*) Es war mit dem Sacrament des Altars in eine so enge Verbindung gebracht, dass es Augustinus zugleich mit diesem Sacrament als ein *sacrificium altaris* bezeichnen kann. Neben diesem öffentlichen Gebete bestanden noch die Privatgebete der Hinterbliebenen, welche auch, um die Inbrunst des Gebetes zu mehren, an den Begräbnisstätten der heiligen Märtyrer geschahen, deren Schutz man die Verstorbenen gern empfahl. Endlich wurden auch Almosen mit diesen Gebeten verbunden. Es hatte sich das Gebet für die Todten bereits zu einem organisch-gegliederten Dienste für die Verstorbenen entfaltet, den Augustinus bereits als ein Opfer (*sacrificium*) für die Todten bezeichnen darf, womit sich schon sehr geläufig die Vorstellung von der Kraft und Wirkung des Opfers verband. Diese Vorstellung verbirgt sich gar nicht undeutlich hinter dem Ausdrücke „*praesidium salutis*“, wonach man also den von der Kirche geordneten und in Pflege genommenen Dienst für die Todten als einen Opferdienst auffasste, wodurch das Heil und die Seligkeit der Verstorbenen allerdings gefördert werden könne. — Das Gebet für die Todten war bereits aus seinem Verschlusse im Glauben herausgetreten und zu einer objectiven Cultusform geworden; man verrichtete es nicht sowohl darum, dass es erhört werde, sondern weil es erhört wird; nicht in der gläubigen Zuversicht, dass es erhört werde, sondern auch als ein Werk, das die Erhörung zur Folge hat. — Der plastische Trieb der alten Kirche, den Cultus in sinnliche Formen und Gestalten auszuprägen, hat sich

*) De cura pro mort. ger. Cap. I. Sed et si nusquam in scripturis veteribus omnino legeretur (sc. oblatum pro mortuis sacrificium); non parva tamen est universa ecclesiae, quae in hoc consuetudine claret, auctoritas, ubi in precibus sacerdotis, quae domino Deo ad ejus altare funduntur, locum suum habet etiam commendatio mortuorum Cap. 4 . . . non sunt praetermittendae supplicationes pro spiritibus mortuorum, quas faciendas pro omnibus in christiana et catholica societate defunctis, etiam tacitis nominibus, quorumque sub generali commemoratione suscepit ecclesia; ut quibus ad ista desunt parentes aut filii, aut quicumque cognati vel amici, ab una eis exhibeantur pia matre communi.

auch des Gebetes für die Verstorbenen bemächtigt und ihm im Almosen und im Sacrament des Altars gleichsam einen Leib, einen sinnlich wahrnehmbaren Halt gegeben, in dem es nun auch selbst als Cultus erschien, oder doch im Cultus ein reales Vermittelungsglied zwischen dem Bedürfen der diesseitigen und jenseitigen Gemeinde wurde.

Unverkennbar ist hier schon der eigenthümliche Charakter, in welchem sich das Wesen der katholischen Kirche darstellt; und ebenso unverkennbar ist die Bedeutung, welche zur Darstellung dieses Charakters die Gebete für die Todten haben. Nicht blos hielten sie das Andenken an die jenseitige Gemeinde stets lebendig und den Blick des Glaubens in die zukünftige Welt stets offen; sie veranschaulichten es auch, wie der Cultus nicht allein ein Dienst der Lebenden für die Verstorbenen, sondern auch ein heiliger Dienst sei, die Lebenden zur seligen Gemeinschaft mit den Vollendeten hinüberzuführen; und in dieser Anschauung musste man immer mehr die Kirche als eine Gemeinschaft der Heiligen oder Gläubigen betrachten, in welcher durch den Cultus, als durch den Dienst der Kirche, die Lebenden durch die Pforte des Todes hindurch zur Thronesherrlichkeit Christi geführt werden. Die katholische Kirche hat sich ihren Cultus zu einem Dienste für Lebende und Todte, für Sünder und Heilige zugleich organisirt, und in dem Cultus zugleich das tiefste und innerste Wesen ihres Begriffs der Kirche entfaltet. Ihr Cultus ist der Dienst, darin nicht blos Gott gedient wird, sondern auch, indem dies geschieht, zugleich Allen, welche in der Kirche sind gedient, d. i. wesentlich und wirklich geholfen werde, dass sie zu dem der Kirche verheissenen Ziele und Ende ihres Glaubens gelangen können. Dies Ziel und Ende ist ihr freilich ein durch die Gnade Gottes in Christo geschenktes Ziel und Erbe; sie erkennt es aber als ihre Aufgabe, durch ihren Dienst im Cultus die Gläubigen dahin zu führen, oder dafür zu bewahren; sie will sich erbauen, sich selbst erzeugen durch den Dienst der Kirche; wogegen der Protestantismus dies festhält, dass die Kirche als solche erbaut und erzeugt werde durch den, von dem heiligen Geiste gewirkten Glauben. Der katholischen Kirche ist das Thun und das Werk zugleich Pflicht und Dienst (officium) des aufgegebenen Glaubens; während es in der protestantischen Kirche nur als Frucht des innerlich gewirkten Glaubens betrachtet werden kann.

Dass durch Dienst gedient wird, scheint auch sehr natürlich zu sein, und dass durch gegenseitigen Dienst κατ' ἐνέργειαν ἐν μὴτρῳ ἑνὸς ἑαυτοῦ μέρους, wenn er seinen Grund und Quell in Dem hat, der das Haupt ist, das Wachsthum des Leibes (der Kirche) gefördert wird; dies wird nach Ephes. 4, 16 nicht in Abrede gestellt werden können; man wird aber auch festzuhalten haben, dass die Gemeinde doch nur durch einen solchen Dienst gestärkt und erbaut werden kann und soll, der seine Macht und Gabe aus der in Christo eröffneten Lebensfülle schöpft und dass jeder andere Dienst zur Erbauung der Gemeinde weder hilft noch dient; ferner: dass die Gemeinde zwar dazu Gemeinde ist, dass sie mit dem aus der Lebensfülle Christi schöpfenden Dienste sich erbaue; dass sie aber doch nur darum und unter der Voraussetzung Gemeinde, d. i. Leib Christi ist, dass sie sich einsenkt in den Dienst, welchen ihr das Haupt, Christus, selbst zum ewigen Leben geleistet hat. Also nicht, was Menschen thun, sondern was Gott in Christo uns gethan hat, ist das Werk und der Dienst, durch welchen Allen nach dem Maasse des Glaubens geholfen werden soll. Es ist durchaus unevangelisch, dem Dienste der Gläubigen etwas mehr und Anderes zuzutrauen, als dass er zu dem Lebensfürsten führe; zum Leben selbst führt nicht der Dienst der Kirche, sondern der Lebensfürst selbst und das Maass der Hingabe oder des Glaubens an ihn, welches letztere zu füllen und zu mehren allerdings auch vom Dienste und Cultus der Kirche bezweckt und angestrebt werden soll.

Dem Protestantismus ist die Kirche eine Gemeinschaft, in welcher die Gläubigen den Tod überwinden, und durch den Tod zum Leben eingehen, jedoch allein nur durch die Macht und Gnade Christi, der dazu das Haupt der Gemeinde ist. Innerhalb dieser Gemeinschaft kann kein Mensch, kein Gläubiger, kein Priester und keine Kirche etwas thun, wodurch der Macht und Gnade oder dem Verdienste Christi etwas wirksam hinzugefügt, oder wodurch die Kraft des Todes und des Lebens Christi etwa erst eröffnet und kräftig gemacht werden könnte. Christus hat mit seinem Tode und seiner Auferstehung, seinem Hohenpriesterthume allein der Gemeinde den ewig gültigen Lebensdienst geleistet; es kommt nicht mehr darauf an, diesen Dienst durch Dienst und Werk zu erwerben, sondern ihn im Glauben und Sacramente sich anzueignen. Darum gilt hier allein das Geschäft des Glaubens, womit ein Jedes selbst hinzutritt zu dem Gnadenstuhl. Der Gerechte wird seiner

Glaubens leben. — Die katholische Kirche bekennt sich auch zu diesem Grundsatz, wie sie denn überhaupt lehrt, dass der Glaube zum ewigen Heile in Christo unerlässlich nöthig sei. Allein ihr ist der Glaube die Erkenntniss des göttlichen Rathschlusses und die solcher Erkenntniss inwohnende Kraft oder Tugend (*virtus*) dem zuzustimmen, was die Autorität der Kirche als von Gott offenbart, setzt und sagt; sie fordert von ihren Gläubigen die Zustimmung zu dem von der Kirche geordneten Dienste und die gläubige Ueberzeugung, dass dieser Dienst nöthig, heilsam und wirksam sei. Dies ist durchaus schon der Begriff des Glaubens, den Tertullian in der oben angeführten Stelle aus der Schrift *de corona militis* Cap. 4 mit der *fides observatrix* verbindet und auch Augustinus voraussetzen muss, wenn er in der eben angeführten Schrift dem Paulinus zumuthet, die Autorität der ganzen Kirche für so gewichtig zu halten. Unter der Herrschaft dieses Begriffs hat die katholische Kirche für das Verdienst Christi den Dienst der Kirche gleichsam substituiren können, oder hält ihn doch für einen aus der Gnadenfülle Christi stammenden Dienst, um diese Gnadenfülle erst zu öffnen, und kräftig und wirksam zu machen, weshalb ihr denn auch dieser Dienst ein sacerdotaler und sacrificieller Dienst ist, der vom Priester der Kirche zu leisten, und als ein Opfer zu leisten ist; — und das Messopfer wird der Gipfel wie das Centrum des Cultus, gleich wie der Cultus Gipfel und Centrum, Herz und Seele der Kirche ist.

Die katholische Kirche kennt aber den rechtfertigenden Glauben nicht, und wird sich gegen die Erkenntniss desselben so lange verschliessen, als auf dem schriftmässigen protestantischen Begriffe der Gnade und Rechtfertigung das Anathema des tridentinischen Concils ruht; wogegen der katholische Begriff von Gnade und Rechtfertigung eine Pflege derselben durch den Dienst der Kirche nicht blos zulässt, sondern fordert. Der hier mangelnde Begriff des rechtfertigenden Glaubens wird durch eine Praxis ersetzt, welcher in allen ihren Handlungen das Gepräge des Verdienstes und der Genugthuung aufgedrückt ist. Merkwürdig, und die Anschauungsweise der katholischen Kirche in dieser Beziehung scharf bezeichnend, ist die Aeusserung Bellarmin's, dass der rechtfertigende Glaube der Protestanten das Gebet, die Sacramente, die guten Werke und Alles, was Gott sonst noch zu dem Heile der Menschen angeordnet habe, unmöglich mache, oder vernichte, und dass man also

nicht sagen könne, der Glaube rechtfertige; man müsse vielmehr sagen, dass der Glaube die Rechtfertigung hindere. *) Das katholische Bewusstsein verbindet mit Gebet, Sacrament, gutem Werke etc. die Begriffe von Darbringung, Opfer, Verdienst und Genugthuung; in diese Begriffe hinein treibt das Gebet, das Sacrament, das gute Werk, kurz der ganze Cultus der katholischen Kirche seine tiefste Wurzel, oder wenn man will, seine reichsten Blüthen; es sind die Elemente, in denen er lebt und webt. Nicht, dass man damit das Verdienst Christi beseitigen will; sie sagen: das Verdienst Christi ist die allgemeine, aber nicht die ganze Ursache unserer Seligkeit; sondern „du musst deine Steuer und Hülfe auch dazu thun.“ In der That ist der Cultus der katholischen Kirche ein Zusteuern und Zuhelfen, dass das allgemeine Verdienst Christi auch ein ganzes werde.

In der protestantischen Kirche haben freilich Gebet, Sacramente, gute Werke etc. mit dem Werthe und Verdienste, das die katholische Kirche ihnen beilegt, nicht statt; es stände aber schlimm um diese Kirche, wenn darum diese Stücke fallen sollten. Der Protestantismus bringt sie nicht in Beziehung zu dem, was sie verdienen und genug thun, sondern in Beziehung zu dem rechtfertigenden Glauben, aus dem sie erst das Wesen ihres Begriffs empfangen. Der Glaube aber ist nicht bloß Kenntniss (*notitia*), auch nicht bloß Zustimmung (*assensus*), hat auch nicht zu seinem Gegenstande die Satzungen und Traditionen der Kirche; sondern er ist wesentlich Zuversicht und Vertrauen (*fiducia*) und hat lediglich zu seinem Gegenstande die Verheissung der Gnade Gottes in Christo Jesu. Denn Gott handelt nicht anders mit dem Menschen ohne allein mit und in dem Worte der Verheissung, und wiederum können auch wir mit Gott nichts handeln, ohne allein in und mit dem zuversichtlichen Vertrauen zu dem Worte der Verheissung, in welchem Vertrauen wir nicht unsere Steuer und Hülfe hinzuthun, sondern die Steuer und Hülfe der göttlichen Erbarmung in Christo annehmen und lassen Gott allein den sein, der sich unser erbarmet, seine Gnade

*) *Fides illa specialis, quam adversarii fingunt, esse fidem justificantem, tollit e medeo orationem, sacramenta, opera bona et quidquid aliud ad salutem nostram Deus instituit; non igitur fides justificans, sed fides justificationem impediens, et in exitium ac perditionem adducens, jure nominari potest. (Bellarm. Disputat. Tom: IV. pag. 959. ed. Ingolst. 1601).*

verheissen hat, und endlich frei und umsonst, ohne unser Verdienst und Würdigkeit, um Christi willen schenkt. Er schenkt aber seine Gnade, d. i. Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit, dem, der da glaubt, nicht weil der Glaube etwas verdienen könnte, sondern weil es Gott nach dem Vorsatze seiner Gnade und nach seiner Verheissung dem Glauben schenken will und immer geschenkt hat. Die *causa meritoria* ist allein die Erlösung, so durch Jesum Christum geschehen ist (Röm. 3, 24. 25), zu der kein Werk, kein Verdienst, kein Opfer und keine Genugthuung etwas hinzuthun kann, ohne dass wir allein im Glauben hinzutreten zu dem Gnadenstuhle, welchen Gott in Christo vorgestellt hat; und selbst des Glaubens dürfen wir uns nicht rühmen, als sei er unser Werk, denn Gott wirkt ihn in uns durch die Kraft und Gnade des heiligen Geistes. In diesem Glauben wird das Gebet ein kindliches Schreien und Rufen, das in demselben Maasse erhörlich ist, als es im Glauben geschieht. In diesem Glauben giebt es erst ein würdiges und geschicktes Empfangen des Sacramentes des Altars, so wie auch erst in diesem Glauben der volle Segen des Taufbundes sich entfaltet. In diesem Glauben erst liegt der Trieb zu den rechten, guten und göttlichen Werken, welche Gott geboten hat; und welche überall nur als eine lebendige Bezeugung des Glaubens selbst ihren Werth haben und nur den Werth haben, dass sie den Glauben bezeugen, bethätigen und bestätigen.

So gewiss nun dieser Glaube ein Gemeingut Vieler sein kann und sein wird; so gewiss es also auch eine Gemeinschaft der Gläubigen giebt, die der Ueberzeugung leben, dass ihnen das köstliche Heilsgut nicht durch Verdienst der Werke erworben werden könne, sondern aus Gnaden von Gott frei geschenkt sei; so gewiss kann eine solche Gemeinde nicht constituirt und erbaut werden durch das Werk und den Dienst der Kirche, sondern lediglich durch die berufende Kraft und Gnade des heiligen Geistes, der da ausgehet vom Vater und dem Sohne, und durch den Sohn zum Vater zieht. Sie feiert ihren Cultus, nicht als einen Dienst, durch welchen ihr irgend etwas noch erworben werden könnte, was ihr nicht bereits durch die Gnade und das Verdienst Christi erworben wäre; sondern dass sie sich das ihr erworbene Heilsgut immer inniger aneigne. Ihr Cultus ist nur ein Cultus der Lebenden, in welchem nur die Lebenden sich aneignen können und sollen, was sie für das zukünftige Leben bedürfen. Den Verstorbenen kann darin nichts erworben

werden, weil der Protestantismus auch für seinen Cultus kein Werk, kein Opfer, keinen Dienst anerkennen kann, durch welches irgend einer Seele etwas erworben werden könnte, was ihr nicht bereits durch die Gnade des Herrn und Heilandes Jesu Christi erworben wäre, und was sie sich nicht bereits selbst im Glauben und durch den Glauben angeeignet hat. Der Protestantismus hat deshalb auch das Gebet für die Todten nicht verworfen,*) er hat aber Allem widersprochen, was als ein verdienstliches Werk oder officium sich darin festgesetzt hatte, oder hinzugethan war, und hat den Gottesdienst für die Todten als ein unnützes Werk und „des Teufels Jahrmarkt“ abgeschafft.

In dem heftigen und langen Kampfe darüber haben sich beide Parteien, Protestanten wie Katholiken, öfters auf das Zeugniß des Augustinus berufen; beide mit gleichem Rechte und mit gleichem Unrechte, denn ihm ist der Cultus und im Besondern die cura pro mortuis gerenda ein Dienst der Kirche in einer Weise, wie der Protestantismus nicht zustimmen kann. Auf der andern Seite aber kennt er auch den abstracten Werkdienst der späteren katholischen Kirche nicht; was sich aus der nachfolgenden Untersuchung deutlich genug ergeben wird, wenn wir es auch nicht immer ausdrücklich hervorheben.

Wir haben bereits gehört, wie Augustinus über den Dienst für die Todten sich ausspricht. Er entwickelt aber seine Gedanken nicht aus einem schriftgemässen Grundsatz, sondern erinnert nur an die Praxis der Kirche, die er als Ueberlieferung ehrt und billigt, und deutlich als einen dreifachen Dienst für die Todten unterscheidet, nämlich das Almosen, das Opfer des Altars und das Gebet für die Todten, wozu wir nur noch bemerken, dass, wie zu der Zeit des Augustinus, der Cultus seinen Mittelpunkt im Sacramente des

*) Quod vero allegant adversarii patres de oblatione pro mortuis: scimus veteres loqui de oratione pro mortuis, quam nos non prohibemus (Apol. cap. XII., 95.). Luther will es der freien Andacht überlassen: „für die Todten, weil die Schrift nichts davon meldet, halt ich, dass aus freier Andacht nicht Sünde sei, so oder desgleichen zu bitten: Lieber Gott, hat's mit der Seelen solch Gestalt, dass ihr zu helfen sei, so sei ihr gnädig. Und, wenn solches einmal geschehen ist oder zwier, so lass es genug sein etc.“ (Bekenntniss vom Abendmahl Christi 1528 am Ende.).

Altars, oder wie er es nennt, im Opfer des Altars hatte, auch Alles, was zum Dienste für die Todten die herrschende Praxis der Kirche empfahl, Almosen und Gebet, seinen Weihenden bedeutungsreichen Mittelpunkt in dem Opfer des Altars hatte. Hier wurde der einige Dienst gefeiert, durch welchen die ganze Gemeinde der Lebenden und Todten die Versöhnung mit Gott, die Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit empfangen hatte; hier wurde die ganze Gemeinde als der Leib Christi in die Kraft und Gnade dieses Dienstes, der von dem Haupte ausgegangen war, eingesenkt; hier, wo die ganze Gemeinde als gegenwärtig, als eine einzige Gemeinde gedacht wurde, durften auch die Glieder nicht fehlen, welche bereits heimgegangen und bei'm Herrn waren. Und wenn der Cultus überhaupt den Zweck hatte, ein Dienst zu sein, durch welchen das Verdienst Christi mit der Gemeinde vermittelt werden sollte; so musste das Sacrament dieser Vermittelung auch der einende Mittelpunkt für die lebenden, wie verstorbenen Glieder der christlichen Gemeinde und Gemeinschaft sein,*) und auch der Dienst für die Todten nur in sofern als ein solcher anerkannt werden, als er Bezug auf diesen Mittelpunkt hatte; wie denn auch dieser Dienst nur für diejenigen als ein solcher galt, welche in der Gemeinschaft des Altars gestanden hatten und gestorben waren. Dies wird sich aus den noch später anzuführenden Stellen aus Augustinus, und zunächst aus den nachfolgenden Untersuchungen näher ergeben, welche das Almosen, das Opfer des Altars und das Gebet für die Verstorbenen zu ihrem Gegenstande haben.

Zweites Capitel.

Das Almosen war ein viel gepriesenes Werk der Barmherzigkeit, das in der christlichen Kirche, neben den Verheissungen und Geboten des göttlichen Wortes, auch eine Tradition hat, die tief in die Kirche des alten Testaments zurückführt, und in der späteren Kirche des neuen Testaments eine Entwicklung erlebte,

*) In nullum nomen religionis seu verum seu falsum coagulari homines possunt, nisi aliquo signaculorum vel sacramentorum visibilium consortio colligentur. (Aug. contra Faustum XIX, 11).

worüber Luther in seinem grossen Sermon vom Wucher anno 1519 klagte: „Es geht nun also zu, dass sie den hohen Titel, der da heisst Almosen, oder um Gottes willen geben, treiben allein auf die Kirchen, Klöster, Capellen, Altar, Thurm, Glocken, Orgeln, Tafeln, Bilde, silbern und gülden Kleinod und Gewand, darnach auf Messe, Vigilien, Singen, Lesen, Testament-Stiftung, Brüderschaften und dergl. Hie hat das Geben eingerissen, und da gehet nun der rechte Strom her; da hat man ihn auch hingeleitet und haben wollen. Derohalben auch nicht Wunder ist, dass auf der Seiten, da Christus sein Wort hinleitet, so dürr und wüst ist, dass wo man hundert Altäre und Vigilien hat, nicht einen findet, der einen Tisch voll armer Leute speiset, oder sonst armen Haussassen gebe. Was Christus geboten hat, das heisst nicht um Gottes willen geben, sondern was Menschen haben erfunden. Was man lebendigen Gliedmassen Christi, den Dürftigen giebt, das ist nicht Almosen, sondern was man zu Stein, Holz und Farben giebt. Und ist dasselbe Geben so köstlich und edel worden, dass Gott selber nicht genug ist, dasselbe zu vergelten, sondern muss zu Hülff haben Briefe, Bullen, Pergamen, Blei, Blech, Schnüre, klein und gross, Wachs grün, gelb und weiss; gleist's nicht, so gilt's nicht; und alles mit grosser Kost um Gottes willen erkauft aus Rom, dass ja solche grosse Werke mit Ablass, hie und dort, über Gottes Lohn wohl belohnt werden. Aber dass man armen Dürftigen giebt nach Christi Gebot, das elende Werk muss solcher prächtigen Belohnung beraubt, nur an Gottes Lohn ihm genügen lassen etc.“ Das war nun freilich ein böses Ding; aber die da erfahren und wissen, was ein rechtes Almosen ist, derer sind auch wenige; und wenn das davon bleibt, was eigene Ehre und Verdienst daran hängt, dann gehet das Almosen selbst betteln im Lande und klopft an hundert Thüren vergeblich, ehe es einmal eingelassen wird. — Ob aber das Almosen den Himmel verdiene, darauf sagt Luther an einer andern Stelle (Predigt über dss Evangelium am 9. Sonntage nach Trinit.), ist bald antworten. „Paulus sagt: Was nicht aus dem Glauben gehet, das ist Sünde. (Röm. 14). Darum muss folgen, dass Gott an der Ungläubigen Almosen kein Gefallen habe, viel weniger den Himmel und das ewige Leben darum geben werde. Die aber an Christus glauben und ihren Glauben mit Werken beweisen, derselben Werke gefallen Gott wohl, um des Glaubens willen. Gott will auch solche Werke in jenem Leben bezahlen oder belohnen. Aber aus dem folgt nicht, dass das ewige Leben um der Werke willen gegeben

werde, welches allein dem, der an Christus glaubet, verheissen wird. . . . Derhalben, so das Almosen Gott ein wohlgefällig Werk sein soll, so muss der Glaube an Christum zuvor da sein. Derselbe Glaube bringt das ewige Leben mit sich, und empfähet Vergebung der Sünden, und machet, dass Gott all unser Thun und Lassen gefällt, ob es gleich an ihm selbst gebrechlich und nicht vollkommen ist; und Gott will es in jenem Leben belohnen.“ In der heiligen Schrift begegnen uns häufig Ausdrücke, wie: „recht thun, den Willen Gottes thun, ein Thäter des Wortes sein, die Wahrheit thun, das Gesetz erfüllen u. dergl.“ allein man darf sie nie vermengen mit dem, was in der Schrift den üblen Namen hat: mit Werken umgehen, und aus solchen gestückelten Bruchstücken eine eigene Gerechtigkeit aufbringen wollen. Vielmehr sind sie dem letzteren entgegengesetzt, sind mit einem völligen Gehorsame unter Gottes Gerechtigkeit verbunden, sind ein durchaus nöthiger Beweis von unserer Geburt aus Gott, von dem, dass wir in Christo neue Kreaturen sind, und in einem durch die Liebe thätigen Glauben stehen.

Auch dem Almosen wird im neuen Testamente nirgend eine rechtfertigende Kraft zugeschrieben, so dass wir etwa mit Almosen verdienen könnten, was doch nur dem Glauben in Christo geschenkt wird. Auch Act. 10, 4. 31 wird dem Cornelius das, was er mit Gebet und Almosen gesucht hat, erst durch den Glauben in Christo geschenkt. Gleichwohl wird den Almosen doch ein besonderer Werth und im alten Testamente selbst ein verdienstlicher und die Sünden tilgender Charakter beigelegt, wie Dan. 4, 24; Sprüche 10, 2; 11, 4; Tob. 4, 11; Sir. 3, 23 u. a. Es scheint, dass man im Exil, wo die Darbringung des Opfers nicht möglich war, und dann in der nachexilischen Zeit, wo sich der Synagogen-Cultus ausbildete, nicht blos das Gebet, sondern auch das Almosen als eine Opfergabe dem Opfer substituirt, und mit ihm Begriffe verband, die nur dem wirklichen Opfer im Tempel zukamen. Vorausgesetzt, dass es unter den Juden eine sehr geläufige Vorstellung war, die Kraft und Wirkung des Opfers theilweis mit dem Almosen verbunden sich zu denken, so musste doch die Ueberzeugung von einer die Sünden tilgenden Kraft sich ebensowohl vom Almosen, wie vom Opfer wegwenden, nachdem das ewig gültige Opfer gebracht war, und der Glaube sich in Christo mit Gott versöhnt wusste. Gleichwohl hat es von Anfang an in der Kirche und besonders auch in der römischen Gemeinde eine Partei gegeben, welche dem „Umgehen mit Werken“

doch eine mehr oder weniger grosse Bedeutung beilegte, und in ihr mag sich auch die Meinung von der Verdienstlichkeit der Almosen erhalten und in der überlieferten Praxis der Kirche einen festen Stützpunkt gefunden haben. — Die häufigen Belehrungen über Almosen und Almosengeben, welche sich bei Augustin finden, sind fast ebenso viele Zeugnisse für den Missbrauch und Missverstand der hierbei herrschen mochte. „Wer den Armen giebt, leihet Gott“; man wollte aber Gott leihen, um die Zinsen davon in Vergebung der Sünden mit Wucher zurück zu empfangen. Das Lob der Almosen im Munde berühmter Kirchenlehrer, wie Chrysostomus, Hieronymus u. A. hüllte diese Liebeswerke in einen Nimbus, der die unverständige Menge blendete und verführte, dem unbedingten Werke zuzutrauen, was besonnene Lehrer nur von der Bedingung aussagten. Dazu kam eine pietistisch- oder mönchisch-asketische Richtung, die in ihrer Exuberanz sich nicht mehr genügen liess an den Zusagen und Verheissungen Gottes in Christo und an dem Frieden im Glauben, sondern in der sichtbaren Welt Werke suchte, um daran gleichsam zu incrustiren und im Werkleben die Wonne der Seligkeit zu geniessen. Da ward denn in Werken fast mehr noch als in Worten das Thema gefeiert: Almosen tilgt die Sünden. Nicht blos im Leben beeiferte man sich, durch Almosen diesen Preis zu erringen, auch für die Zeit nach dem Tode wollte man sich diesen Preis sichern durch Vermächtnisse an und für Arme. Die Almosen, welche man reichlich an den Begräbnisstagen der Verstorbenen oder an ihren Gedächtnisstagen spendete, geschahen nicht mehr allein, um ihr Andenken zu ehren, sondern auch, um in ihrem Namen und für sie noch ein gutes Werk zu thun, das nicht blos den Lebenden, sondern auch den Todten zur Vergebung ihrer Sünden dienen sollte. Was durch Wort und Schrift etwa noch geschah, um dieser Verirrung zu wehren, hatte bei weitem nicht mehr die Wirkung, wie die so laut redenden Werke selbst. Es ist schwer zu unterscheiden, was in den folgenden Zeiten der Wahn, oder was der Eigennutz that, diese, die Sünden tilgenden Almosen für die Verstorbenen zu fördern.

Einen ärgerlichen Charakter hatte das Almosenwesen zu jener Zeit in den Liebesmahlen, in den Agapen angenommen. Sie waren schon längst besonders auch an den Gedächtnisstagen der Märtyrer gefeiert und, in Zucht gehalten durch das Apostelwort Ebräer 13, 7, mochten sie in den schweren Zeiten der Verfolgung zur

Stärkung des Glaubens, zur Bewahrung der Treue, zum Ausharren in Geduld, zur Befestigung der Gemeinschaft etc. auch wohlthätig gewirkt haben. Allein die Zahl der Märtyrer mehrte sich, die Andacht an ihren Gräbern verminderte sich. Es lag nahe, sonderlich auch die Bischöfe an den Ruhm und die Ehre der Märtyrer Theil nehmen zu lassen; sie pflegten daher den Todestag ihrer Vorgänger im Amte durch eine Agapenfeier auszuzeichnen; — und bald kam es dahin, dass auch Andere den Todestag ihrer Verstorbenen durch Agapen feierten. Bei solchen Gelegenheiten wurden reichlich Almosen im Namen der Verstorbenen gespendet, Gebete für sie gesprochen und die Eucharistie gehalten, und in dem Maasse als man solcher Feier den Charakter eines verdienstlichen Werkes beilegte, womit nicht den Lebenden sowohl, als vielmehr den Todten gedient werden sollte, hatte man auch einen passenden Titel und Vorwand gefunden, dergleichen Liebesmahle öfter zu wiederholen; wie man sie denn an einigen Orten am dritten, siebenten, dreissigsten, vierzigsten Tage und öfter nach dem Todestage des Verstorbenen wieder veranstaltete. *) So hatten sie eine Ausdehnung gewonnen, in welcher sie in den Schranken der Liebesmahle nicht mehr zu halten waren. Profanation und Lizenz aller Art mischte sich ein und sie endeten häufig in Schwelgerei und Ausschweifungen, wie sie Augustinus ernstlich rügt. **) Sonderlich wurden auch die Memoiren der Märtyrer mit solchen Schwelgereien gefeiert, die mehr an heidnische Parentalien, als an eine Gedächtnissfeier christlicher Blutzengen erinnerten, und dem Bischof Ambrosius von Mailand nur zu reichlich Grund gegeben haben mochten, dergleichen Festereien in seinem Sprengel ganz und gar zu verbieten. (August. confess VI, 2.) Mehrere Bischöfe folgten seinem Beispiele und bald darauf dringt Augustinus bei seinem Bischofe Aurelius darauf, die Agapen in seinem Kreise abzuschaffen, jedoch mit Vorsicht dabei zu Werke zu gehen. ***)

*) cf. Const. apost. VIII., 42—44. Greg. Naz. orat. X. Ambros. orat. de obit. Theodosii, et de fide et resurr.

**) de morib. eccl. cath. I., 34: novi multos esse, qui luxuriosissime super mortuos bibant, et epulas cadaveribus exhibentes super sepultos se ipsos sepeliant, et voracitates ebrietatesque suas deputent religioni

***) Epist. 64: non aspere, . . . non duriter, magis docendo quam jubendo, magis monendo quam minando. Sic enim agendum est cum multitudine peccantium; severitas autem exercenda est in peccata paucorum.

Die Agapen gingen, nachdem sie sich längst überlebt hatten, mit dem Ende des vierten Jahrhunderts allmählig ein. Die Almosen jedoch blieben. Augustinus behandelt das Thema vom Almosen in seinen Schriften ziemlich häufig. Er unterscheidet zweierlei Almosen. Im Enchiridion Cap. 72 sagt er: Nicht allein das ist ein Almosen, wenn man einen Hungrigen speist, einen Durstigen trinkt, einen Nackten kleidet etc. . . , sondern auch, wenn man dem Beleidiger seine Sünden verzeiht, ihn durch heilsame Zucht bessert, und für ihn bittet, dass Gott ihm seine Sünde vergebe, kurz: die Erfüllung des Gebotes: Du sollst deinen Feind lieben.*) Daher entwickelt er auch häufig seine Ansicht vom Almosen aus dem Gesichtspunkte des Gebetes: Vergieb uns unsere Schuld, wie wir vergeben unsern Schuldigern. Wie ihm mit Recht als das höchste Werk der Barmherzigkeit, und als der Kern und Stern des Almosens die Liebe gilt, die dem Feinde vom Herzen vergiebt, so hat ihm auch das Almosen nur in sofern Werth, als es aus diesem geheiligten Sinne der Liebe fließt, diesen Sinn nicht blos bethätigt, sondern auch durch Bethätigung übt und vermehrt. Wer einem Bittenden oder Bereuenden seine Sünden nicht von Herzen vergiebt, der darf nimmermehr glauben, dass ihm vom Herrn die Sünden vergeben werden. Denn der Mund der Wahrheit kann nicht lügen, der gesagt hat, Matth. 6, 14. 15.: So ihr den Menschen ihre Fehler vergebet, so wird euch euer himmlischer Vater auch vergeben, wo aber nicht, so wird euch euer Vater eure Fehler auch nicht vergeben. Das sind Donnerworte; wen sie nicht wecken, der schläft nicht, sondern ist todt; und doch hat auch der Herr die Macht, die Todten zu erwecken, nämlich zum Gericht (Enchir. Cap. 74.). — Ferner: die in ihrem gottlosen Leben verharren, und nicht bemüht sind, ihr Leben und ihre Sitten zu bessern, obwohl sie ohne Unterlass Almosen geben, die können sich nicht mit dem Worte des Herrn trösten wollen, Luc. 11, 41: Doch gebet Almosen von dem, das da ist, siehe so ist es euch Alles rein. Denn diese Worte sind nicht so zu verstehen, dass den Pharisäern auch ohne Glauben an Christum, auch ohne wiedergeboren zu sein aus dem Wasser und Geiste, Alles rein wäre, wenn sie nur ihre Almosen gäben; denn die der Glaube nicht gereinigt hat, sind und bleiben unrein; wie der Apostel

*) Kurz und bündig fasst Augustinus den Unterschied zusammen in der 29. Homilie: . . . eleemosynae sunt duorum generum, erogando et remittendo: erogando, quod habes bonum; remittendo, quod pateris malum . . .

sagt Act. 15, 9: Gott reinigte ihre Herzen durch den Glauben, und Tit. 1, 15: Den Ungläubigen ist nichts rein, sondern unrein ist beides, ihr Sinn und Gewissen. Wer daher ein Gott gefälliges Almosen geben will, soll bei sich selbst mit dem Almosengeben anfangen, d. h. er soll erst wiedergeboren werden, damit er Gott gefalle, dem mit Recht Alles missfällt, was wir aus unserer natürlichen Geburt haben (Ench. Cap. 73).

Die Kraft des Almosens liegt nach Augustinus nicht in dem Werke als solchem, sondern in dem durch die Wiedergeburt erneuerten Sinne und in der Verbindung mit einem neuen Leben. Sie reicht nur so weit, als die Kraft der Taufe reicht. Durch Almosen kann die Taufe nicht ersetzt werden, denn durch jene kann der Mensch nicht innerlich erneuert werden, aber ohne durch die Taufe erneuert zu sein, ist es auch nicht möglich, ein Gott gefälliges Almosen zu geben. Wer aber in der Taufe den Beruf zum neuen Leben empfangen hat, dennoch aber seine Taufgnade verachtet und — in groben Sünden und lasterhaftem Leben verharret; dem helfen auch alle Almosen nicht. *) — Die Wiedergeburt ist aber nicht so zu fassen, dass der zum neuen Leben erweckte Christ nun überall keine Sünde mehr thäte; vielmehr wir fehlen auch alsdann Alle noch mannigfaltig (Jacob. 3, 2.), und es fällt wohl täglich noch etwas vor, darüber wir uns ein Gewissen zu machen haben. Das ist das Heer kleiner Sünden, deren Natur und Wesen Augustinus im Enchir. Cap. 78 näher zu bezeichnen versucht hat, für die wir aber täglich bitten müssen: Vergieb uns unsere Schuld. Und nur für diese Sünden ist das Almosen ein Opfer, um welches willen sie uns vergeben werden. **)

*) Nec tamen . . . debet quisquam securus esse homicida, si propter quotidianas fornicationes et latrocinia sua venerit dicere: dimitte nobis debita nostra. Quod enim Deus statuit quotidie dici propter levia peccata, ille putat ad illa gravia sibi posse opitulari, a quibus non vult discedere, sed in his cupit perpetuo permanere. Tundat et de his pectus, faciat et pro his eleemosynas, sed vita mutata, et inde recedat et huc accedat. Si autem dixerit in animo suo: si quotidiana faciam latrocinia, et si quotidianis corruptionibus adulterinis me contaminem, et si sortilegos quaeram, idolis sacrificem, mathematicos consulam, et a tali vita omnino non recedam, faciens tamen quotidianas eleemosynas extinguo omnia peccata: tamen extinguis, sed cum his extingueris (Hom. 19).

**) . . . sacrificium Christiani est eleemosyna in pauperem. Hinc enim fit Deus peccatis propitius. Nisi autem peccatis propitius fiat Deus, quis

Eine Stelle, welche diese Auffassung summarisch darlegt, ist in der Schrift *de fide ad Petrum diaconum*. Nachdem Augustinus hier ausgeführt hat, dass auch in einer häretischen Gemeinschaft im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes zwar das volle Sacrament (*integrum sacramentum*) der Taufe, nicht aber die Kraft (*virtus*) dieses Sacramentes empfangen werde, und dass die Häretiker zur Kirche zurückkehren müssten, nicht um noch einmal die Taufe, sondern die Kraft der Taufe, das ewige Leben zu empfangen; fährt er fort: „denn nur da, wo Jemandem die Taufe nützen kann, da kann ihm auch nur das Almosen nützen. Ausserhalb der Kirche kann zwar die Taufe Statt finden, sie kann aber nur innerhalb der Kirche nützen. Darum können nur innerhalb der katholischen Kirche Jemandem der Empfang der Taufe und die Werke der Barmherzigkeit und das rühmliche Bekenntniss des Namens Christi nützen, jedoch mit der Bedingung, dass er auch in der katholischen Kirche rechtschaffen lebt. Denn wie Jemandem ohne die Gemeinschaft der katholischen Kirche weder die Taufe noch die Barmherzigkeit etwas nützen kann, es sei denn, dass seine Qual in etwas gemildert, aber nicht, dass er unter die Kinder Gottes aufgenommen wird; so wird auch innerhalb der katholischen Kirche durch die Taufe allein das ewige Leben nicht erlangt, wenn nach der Taufe ein arges Leben geführt wird. Denn auch die, welche rechtschaffen leben, müssen unablässig die Werke der Barmherzigkeit treiben, wohl wissend, dass sie täglich, wenn auch nur in leichte, doch immer in einige Sünden fallen, für welche auch die Heiligen

remanebit nisi reus? Ab eis peccatis et delictis, sine quibus vita ista non ducitur, mundantur homines per eleemosynas, quae sunt duorum generum, erogando et remittendo. Erogando, quod habes bonum, remittendo, quod pateris malum. Haec duo genera eleemosynarum dominus magister bonus, — qui verbum brevavit super terram, ut esset fructuosum, et non onerosum, — quam breviter fuerit complexus audite: remittite, inquit, et remittetur vobis, pertinet ad ignoscendum. Date et dabitur vobis, pertinet ad erogandum. Ex illa eleemosyna, qua ignoscis homini, nihil perdis. Ecce, statim veniam petit; ignovisti, nihil amisisti; charitate amplior domum redisti. Illud aliud genus eleemosynarum, ubi jubemur erogare indigentibus, grave videtur, quia quod quisque dederit, hoc ipsum quod dabit non habebit. Equidem et hinc securos nos facit Apostolus qui dixit: prout quisque habet, non ut aliis sit refectio, vobis angustia (2. Cor. 8). Metiatur ergo unusquisque vires suas, non thesaurizare attendat in terra, det, non perit quod dat. Non dico, hoc non perit, sed dico, hoc solum non perit. (Hom. 29).

und Gerechten in diesem Leben immer Gott bitten müssen: Vergieb uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern.“*)

Wenn hier Augustinus dem Almosen nur in der Gemeinschaft mit der katholischen Kirche einen Nutzen zuschreibt, so liegt ihm der Gedanke im Hintergrunde, dass den Gläubigen innerhalb dieser Kirche durch das Verdienst Christi bereits erworben ist, was sie durch ihre eigenen Werke nicht erwerben können, und dass sie durch die Kraft der Taufe ein Anrecht an das durch das Verdienst Christi erworbene Erbe erlangt haben. Die zweite Voraussetzung ist sodann die, dass die Gläubigen in dieser Gemeinschaft in einem Stande solcher guten Werke erfunden werden können und sollen, zu denen die Werke der Barmherzigkeit nothwendig gehören, dergestalt, dass eine Reihe guter Werke, in welchen das Almosen nicht gefunden würde, ebensowenig die rechten christlichen Werke sein würden, als die Almosen, wenn die sonstigen Werke nicht dazu passen. Wo aber diese Bedingungen erfüllt werden, da haben nach Augustinus die Almosen allerdings den Nutzen, dass sie nicht allein „die Flügel des Gebetes“ sind: Vergieb uns unsere Schuld etc., sondern auch diese erbetene Vergebung wirklich erwirken, weshalb er es auch nicht unterlassen hat, besonders in seinen Sermonen, diese Kraft der Almosen zu preisen, und um dieser Kraft willen die Almosen zu empfehlen.**)

*) Ubi enim cuique prodesse potest baptismus, ibi prodesse et eleemosyna potest. Baptismus autem extra ecclesiam quidem esse potest, sed nisi in ecclesia prodesse nequit. In ecclesia igitur tantummodo catholica potest unicuique prodesse et perceptio baptismatis et opera misericordiae et nominis Christi gloriosa confessio, si tamen in ecclesia cath. bene vivat. Sicut enim sine ecclesiae cath. societate nec baptismus alicui potest prodesse, nec alicui misericordiae, nisi forte ut mitius torqueatur, non tamen ut inter filios Dei reputetur; sic intra ecclesiam cath. per solum baptismum vita aeterna non acquiritur, si post baptismum male vivatur. Nam et illi, qui bene vivunt, debent operibus misericordiae indesinenter insistere, scientes, se licet levia, nonnulla tamen quotidie contrahere peccata, pro quibus etiam sancti et iusti in hac vita semper Deo dicere debent: dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.

**) z. B. de verbis Dom. sec. Matth. serm. 25: Da in terra Christo, ut tibi reddat in coelo. Obliviscere quod es, et attende, quid futurus es. Praesens vita fragilis est et in mortem proclivis. Nemo potest stare, sed omnes cogimur transire. Nolentes imus, inviti eximus, quia mali sumus. Si autem ante nos aliquid mitteremus, non ad inane hospitium venire-

Es ist aber hierbei nicht zu übersehen, dass insonderheit auch das Almosen zu den Werken gehört, ohne welche der Glaube allein nicht selig macht. Der Werke allein soll sich Niemand rühmen, als könne er durch sie allein zum Leben eingehen; das ist wider den Glauben, der es uns vorhält, dass es nicht unsere Werke sind, die wir thun, oder zu denen wir uns aus freier Wahl entschieden und entschlossen hätten, sondern dass es Gottes Werke, von Gott gewollte und gebotene Werke sind. Ohne den Glauben erhebt der Hochmuth nur das Verdienst der eignen Werke, irret in den Werken, und verirret sich zu Werken, die wider Gott und seinen heiligen Willen lauten. Im Glauben aber erfahren wir auch, dass wir die Gott wohlgefälligen Werke nicht aus eigener Kraft, sondern durch göttliche Hülfe, durch den Beistand des heiligen Geistes vollbringen. Also darf sich Niemand seiner Werke rühmen; denn entweder sind es seine eignen Werke, und dann helfen sie ihm nicht zur Seligkeit, verhindern sie vielmehr; oder sie empfangen Lohn von Gott, und dann sind es nicht mehr eigne Werke, sondern Gottes Werke, von Gott geboten und durch Gottes Kraft vollbracht. — Aber ebensowenig soll und darf sich Einer des Glaubens allein rühmen, als ob er allein durch ihn gerecht und selig werde. Das macht lässig in den Werken, die Gott geboten

mus. Quod enim pauperi damus, ante nos praemittimus; quod autem rapimus, hic totum dimittimus. — Hom. 39: Quis enim sine peccato? Nam sicut aqua extinguit ignem, sic et eleemosyna extinguit peccatum (Sir. 3.). In horreis nostris habeamus abundantiam, quae flammam nostras oblatione unius panis extinguat, et ante fores gehennae stat misericordia et neminem permittit in carcerem mitti. Et quicumque miseratus fuerit, miserebitur ei; et si quis non fuerit misertus, non miserebitur ei. Da panem cum potes, quia nemo esuriat in inferno, nec habebis post mortem frumentum, nec invenies illic aliquando mendicam, quia non erit tempus miserendi. Bonorum enim malorumque discretio et in suis actibus permanebit De tempore serm. 50: multa sunt divini eloqui documenta, quibus ostenditur multum valere eleemosynam ad extinguenda et delenda peccata. Proinde illis quos damnaturus est, imo plus illis quos coronaturus, solas eleemosynas imputabit, tanquam dicens: difficile est, ut si examinem vos non inveniam, unde vos damnem; sed ite in regnum. Esurivi enim et dedistis mihi manducare. Non ergo itis in regnum, quia non peccastis, sed quia vestra peccata eleemosynis redemistis De tempore serm. 181 Eleemosyna a morte liberat (Tob. 4); et non utique ab illa morte, quam semel Christi sanguis extinxit, et aqua nos salutaris baptismi et redemptoris nostri gratia liberavit, sed ab ea, quae per delicta postmodum surrepsit. . . .

hat, verleitet zu böser Sicherheit und macht den Glauben selbst zu einem faulen und unfruchtbaren Stamme. *) — Christus ist allein der Bewirker unserer Seligkeit; wollen wir aber mit ihm zum Leben eingehen, so müssen wir seine Mitwirker sein; wir müssen mit ihm leiden und sterben, mit ihm geduldig, freundlich, gütig, barmherzig sein, müssen die Werke thun, die er von denen, die in seiner Gemeinschaft leben, fordert; wir müssen sie aber auch in seinem Sinne und Geiste thun, in der Kraft und Gabe, die aus ihm, dem Quell alles Lebens zufließt, und müssen sie so thun, dass damit dem Herrn und seinen Gliedern, und dem Herrn in seinen Gliedern gedient werde. Die Nothwendigkeit der Werke zur Seligkeit liegt nicht in dem Werke als solchem, sondern darin, dass es von Gott (nicht von der Kirche) gebotene Werke sind, dass es Werke des gläubigen Gehorsams sind, und dass der Gehorsam in der Kraft und Gnade des Herrn geleistet wird. Alle Werke der Barmherzigkeit, also auch die Almosen, haben nur Werth als Erfüllung des

*) De spirit. et lit. cap. 9... justificati gratis per gratiam ipsius; non quod sine voluntate nostra fiat, sed voluntas nostra ostenditur infirma per legem, ut sanet gratia voluntatem, et sanata voluntas impleat legem non constituta sub lege nec indigens lege. — Cap. 10... An et injustus ut justificetur, i. e. ut justus fiat, legitime lege uti debet, qua tanquam paedagogo perducatur ad gratiam, per quam solam quod lex jubet possit implere; per ipsam quispiam justificatur gratis, i. e. nullis suorum operum praecedentibus meritis; alioquin gratia jam non est gratia; quandoquidem ideo datur non quia bona opera fecimus, sed ut ea facere valeamus, i. e. non quia legem implevimus, sed ut legem implere possimus. — Cap. 13: ... lege operum dicit Deus: fac quod jubes; lege fidei dicitur Deo: da quod jubes. Ideo enim jubet lex ut admoneat, quid faciat fides, i. e. ut cui jubetur, si nondum potest, sciat quid petat; si autem continuo potest et obedienter facit, debet etiam scire, quo donante possit Unde mihi videtur magis esse fidei filius, qui novit a quo speret quod nondum habet, quam qui sibi tribuit id quod habet; quamvis utrique horum praeferendus sit, qui et habet, et novit a quo habeat, si tamen non se credat jam esse, quod nondum est. — De fide et oper. cap. 13, 14 ... qui credit Deo, debet facere, quod praecepit Deus, et qui propterea facit, quia praecepit Deus, necesse est, ut credat Deo. Quare jam illud videamus quod excutiendum est a cordibus religiosis, ne mala securitate salutem suam perdant, si ad eam obtinendam sufficere solam fidem putaverint, bene autem vivere et bonis operibus viam Dei tenere neglexerint.... Cam dicit Apostolus, arbitrari se justificari hominem per fidem sine operibus legis; non hoc agit, ut praecepta ac professa fide opera justitiae contemnantur, sed ut sciat se quisque per fidem posse justificari etiam si legis opera non praecesserint. Sequuntur enim justificatum, non praecedunt justificandum.

göttlichen Gebotes, als Werke des Gehorsams „weil Gott befohlen hat, dass sie geschehen, und bezeugt hat, dass sie ihm als Opfer oder mehr als Opfer gefallen“ (de civit. Dei X., 1.). Sie gefallen Gott nur an dem und in dem, der sie thut, und werden auch an und in ihm gesegnet, als Werke, die im Geiste des Gehorsams, der Liebe und des Glaubens geschehen; als solche Werke, in denen sich der Glaube durch die Liebe thätig erweist, erlangen sie den ihnen verheissenen Segen, nämlich die Vergebung der Sünden, nicht aber der Sünden, in welchen man hartnäckig beharret, auch nicht durch jede beliebige Almosen; sondern nur Vergebung der Sünden, welche auch in dem Leben der Wiedergeborenen und durch den Glauben Gerechtfertigten täglich vorkommen, und nur durch solche Almosen, welche in der Liebe zum Herrn und zu den Seinen, und in der willigen Erfüllung seiner Gebote geschehen.*) —

*) De civit. Dei XXI, 27... si dicerent, qualescunque eleemosynas pro peccatis et quotidianis et magnis et quantacunque scelerum consuetudine misericordiam posse impetrare divinam, ut ea quotidiana remissio sequeretur, viderent rem se dicere absurdam atque ridiculam. Sic enim cogerentur fateri, fieri posse, ut opulentissimus homo decem nummulis diurnis in eleemosynas impensis, homicidia et adulteria et nefaria quaeque facta redimeret.... Qui si pro uno scelere omnia sua distribuerent indigentibus membris Christi, nisi desisterent a talibus factis, — habendo charitatem, quae non agit perperam, aliquid eis prodesse non posset. Qui ergo dignas pro suis peccatis eleemosynas facit, prius eas facere incipiat a se ipso hanc eleemosynam, i. e. ut Deo placeat, non faciens animae suae, quomodo dignas pro peccatis suis eleemosynas facere discendus est? Ad hoc enim et illud scriptum est: qui sibi malignus est, cui bonus erit? (Sir. 14, 5). Orationes quippe adjuvant eleemosynae. Et utique intuendum est, quod legimus Sir 21, 1: „Fili peccasti, ne adjicias iterum, et de praeteritis tuis deprecare, ut dimittantur tibi.“ Propter hoc ergo eleemosynae faciendae sunt, ut cum de praeteritis peccatis deprecamur, exaudimur, non in eis perseverantes, licentiam malefaciendi nos per eleemosynas comparare credamus. Ideo autem Dominus et dextris eleemosynas ab eis factas, et sinistris non factas se imputaturum esse praedixit (Matth. 25), ut hinc ostenderet quantum valeant eleemosynae ad priora delenda, non ad perpetua impure committenda peccata. Tales autem eleemosynas non dicendi sunt facere, qui vitam nolunt a consuetudine scelerum in melius commutare. Quia in hoc quod ait: „Quando uni ex minimis meis non fecistis, mihi non fecistis,“ ostendit eos non facere, etiam quando se facere existemant. Si enim Christiano esurienti panem tanquam Christo darent, profecto sibi panem justitiae, quod ipse Christus est, non negarent. Quoniam Deus non cui detur, sed quo animo detur attendit. Qui ergo Christum diligit in Christiano, hoc animo ei porrigit eleemosynam, quo accedit ad Christum, non

Offenbar konnten solche Almosen nur den Lebenden nützen; und wenn sie dennoch im Namen der Verstorbenen oder für dieselben gereicht wurden, so konnte dies nur den Sinn haben, dass die, welche sie im Namen der Verstorbenen oder für dieselben verabreichten, sich selbst damit einen Schatz (meritum) für die Zeit ihres Todes erwerben, oder nur das Andenken ihrer Todten ehren wollten. An dem Verdienstlichen, was diese Almosen für die Ruhe und Seligkeit nach dem Tode für die, welche sie geben, haben, hat der Glaube zu allen Zeiten fest gehalten, und in der Meinung, ein gutes Werk zu stiften, das nicht blos den Lebenden diene, sondern vielmehr auch den Stifter bis in die Ewigkeit begleite, sind auch in der protestantischen Kirche viele wohlthätige Anstalten gegründet und Vermächtnisse gemacht worden. Dass aber die Lebenden damit den Todten einen Dienst erweisen, lehrt auch Augustinus nicht; vielmehr versteht er unter den Almosen, womit den Todten ein Dienst geschieht, die Oblationen, welche auf den Altar niedergelegt wurden, um davon den Aufwand für das Sacrament des Altars zu bestreiten, oder auch die Bedürfnisse der Kirche und Armenpflege zu befriedigen, und welche Tertullian die *deposita*

quo vult recedere impunitus a Christo. Tanto enim magis quisque deserit Christum, quanto magis diligit quod improbat Christus. Nam quid cuiquam prodest quod baptizatur, si non justificatur? Nonne qui dixit: Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non intrabit in regnum Dei, — ipse etiam dixit: Nisi abundaverit justitia vestra super Scribarum et Phariseorum, non intrabitis in regnum coelorum? Cur illud timendo multi currunt baptizari, et hoc non timendo non multi curant justificari? etc. Es mag hier noch die auch für unsere Zeit beachtenswerthe Bemerkung des Coqueus zu dieser Stelle des Augustinus einen Platz finden. Certe, cum eleemosyna actus sit liberalitatis, in liberalitate autem attendi debeat, quomodo et cui des; sic etiam in eleemosyna; — et monet Hieronymus epist. 13 ad Paulinum de inst. monach. „Tu considera ne substantiam Christi imprudenter effundas, ne immoderato iudicio rem pauperum tribuas non pauperibus, et secundum dictum prudentissimi viri liberalitas liberalitate pereat.“ Verum illud spectandum, quid potissimum consideretur in eo, cui datur eleemosyna, ut sit ipsa Deo grata. Nec enim verbi gratia peccatoribus, ut peccatores sunt, verum ut homines et Christiani sunt, eleemosynam largiri debemus, ut in eis velut Christo subvenire intelligamur. Quae enim nomine illius suis donantur, sibi reputat donata (Matth. 25). Etsi peccatoribus, qua peccatores sunt, eleemosyna fieret, nihil aliud esset (ait August. in psalm. 102) nisi diligere peccatorem. Et sicut qui recipit justum in nomine justii mercedem justii accipiet, i. e. vitam aeternam; sic etiam, qui accipiet peccatorem in nomine peccatoris, mercedem peccatoris accipiet, i. e. mortem sempiternam etc. . . .

pietatis nannte. Dass er aber diese Oblationen meint, dafür spricht schon die Verbindung, in welcher er in der oben angeführten Stelle aus der Schrift *de cura pro mort. gerenda* die Almosen mit dem Opfer des Altars erwähnt. Er redet überhaupt hier nur von einem in den öffentlichen Cultus eingeordneten Dienst für die Todten. Bestimmter aber deutet eine verwandte Stelle auf die Oblationen, nämlich im *Enchiridion* Cap. 110, wo er ausdrücklich sagt, es sei nicht zu leugnen, dass die Seelen der Verstorbenen durch die Frömmigkeit ihrer Hinterbliebenen erquickt würden, wenn für sie das Opfer des Mittlers dargebracht würde, oder Almosen in der Kirche geschehen;*) eine Stelle, die er später in der Schrift *de octo Dulcitii quaest.* wörtlich wiederholt. Als Oblationen erhielten die Almosen ihre bestimmte Beziehung zum Mittelpunkte des Cultus, zu dem Opfer des Altars, und zugleich das relative Verständniss, in wie fern sie als ein Dienst für die Todten betrachtet werden könnten. Uebrigens lag es in der Natur und dem Zweck der Oblationen, dass sie nicht nur überhaupt als Almosen, sondern als durch den Altar geheiligte Almosen galten; und da sie im Dienst und in der Gemeinschaft der Kirche dargebracht wurden, legte man auch auf sie einen besonderen Werth, eine grössere Bedeutung, die sie auch für die Entwicklung des Cultus hatten.

Es ist nicht völlig richtig, wenn nach dem Vorgange der Apologie ältere und jüngere protestantische Theologen sagen, die *oblaciones pro defunctis* seien die Gebete für die Verstorbenen gewesen; eine Aeusserung, die mindestens zu Missverständniss führt, wenn man dabei verschweigt, dass der Hauptbegriff auf der Darbringung der materiellen Gaben liegt, und dass die kirchliche Sitte, der Todten im Gebete zu gedenken, in ihrem Entstehen, wie in ihrer Fortbildung wesentlich mit diesen materiellen Darbringungen verwachsen ist. Auch wird man nicht behaupten können, dass diese Oblationen um des Gebetes willen geschehen seien; es lag vielmehr in dem kirchlichen Geiste jener Zeit, diese Oblationen an sich nicht blos als kirchliche Almosen, als Werke der Barmherzigkeit oder als Opfer und Gaben der Liebe zu preisen, sondern ihnen auch einen verdienstlichen Charakter beizulegen. Allerdings waren die Oblationen

*) Neque negandum est defunctorum animas pietate suorum viventium relevari, cum pro illis sacrificium mediotoris offertur, vel eleemosynae in ecclesia fiunt.

für die Todten auch mit Gebeten für sie verbunden, aber ebenso geschahen die Gebete für die Todten in Verbindung mit Oblationen. Der Ausdruck *offerre pro mortuis* bezeichnet einen gottesdienstlichen Act, in welchem von den Lebenden für die Verstorbenen Gaben auf dem Altare niedergelegt wurden, sodann aber von dem Priester bei der Feier der Eucharistie des Verstorbenen im Gebete gedacht wurde. In diesem Acte aber galten die Gaben eben so viel, wie das Gebet, und die Hauptsache war, wie wir nachher sehen werden, die Verbindung beider mit dem Opfer des Altars, der Eucharistie. Wir haben es hier mit einem geschlossenen Cultus zu thun, dessen Bedeutung nicht in seinen einzelnen Theilen, sondern in seiner Totalität liegt; und dieser Cultus war auch in der öffentlichen Meinung zur Zeit des Augustinus schon etwas ganz Anderes, als der von den Reformatoren eingeführte Cultus. In dem Streite darüber mag ihnen auch begegnet sein, was sie mit vollem Rechte ihren Gegnern vorwarfen, dass sie die altkirchlichen Begriffe nicht in ihrer ursprünglichen Bedeutung, sondern immer nur in dem Sinne auffassten, in welchem sie ihnen zur Behauptung ihrer eignen irrigen Meinung dienten; woraus wir jedoch beiden Theilen keinen so grossen Vorwurf machen dürfen, wenn wir bedenken, dass jedes Zeitalter seine *πάθη*, seinen eignen geistigen Hintergrund, oder seine eigne Grundanschauung und seine Grundbegriffe habe, woraus alle Begriffe ihre lebendige Beziehung und Bedeutung erhalten, und dass in dieser *πάθη* das eigentliche Geheimniss jeder Zeit liegt, woraus ihr Verständniss entziffert werden muss, dass aber zu diesem schweren Werke so bewegte Zeiten, wie das Reformationszeitalter, die nöthige Ruhe nicht besitzen.

Die älteren protestantischen Theologen, wie Chemnitz und Gerhard, reden von den Oblationen nur bei Gelegenheit ihrer Polemik gegen das Fegefeuer, und sind mit der Behauptung in vollem Rechte, dass man aus den Oblationen und Gebeten für die Verstorbenen, wie sie in der alten Kirche bestanden, keinerlei Schluss auf das gleichzeitige Vorhandensein der Lehre vom Fegefeuer, wie sie die spätere katholische Kirche ausgebildet hatte, machen könne; allein wenn z. B. Chemnitz (*exam. decr. conc. Trid. III. p. 166* ed. Francof. a. M. an. 1615) von den Gebeten für die Todten sagt: . . . *publicae celebrationes, applicationes et oblationes promissionum divinarum, de remissione peccatorum, requie et salute pie defunctorum fuerunt institutiones et exhortationes viventium, fuerunt*

consolationes et confirmationes lugentium, et fuerunt declarationes piarum affectionum animi erga defunctos; so fasst er ihre Bedeutung doch nur so auf, wie sie sich auch mit dem protestantischen Bewusstsein verträgt, verkennt aber die Bedeutung, welche sie, im Zusammenhange mit dem Cultus, im Bewusstsein der altkatholischen Kirche hatten; und er ist noch mehr in Gefahr die objective Bedeutung dieses Theils des Cultus in subjective Empfindung aufzulösen, wenn er hinzusetzt: bestialis enim ἀπάθεια esset, nihil affici morte suorum, memoriam amicorum defunctorum statim ex animo delere, non ipsis bene velle et bene precari, quae tamen omnia juxta verbum moderanda sunt. Chemnitz*) muss es demnach für eine neue und eigenthümliche Redeweise halten, wenn Cyprian (ep. I. ed. Goldhorn) von einem offerre pro defunctis et sacrificium pro dormitione eorum celebrare redet; — und freilich erklärt Cyprian selbst die Oblationen für sportularum contributiones, das sacrificium pro dormitione celebrare aber durch: nomen alicujus in prece sacerdotum, quae in administratione Eucharistiae fiebat, nominare etc. Allein damit erklärt Cyprianus nur die Handlung als solche, aber keinesweges spricht er sich über die Bedeutung derselben für das kirchliche Bewusstsein aus, und in diesem Bewusstsein hatten jene materiellen Darbringungen, zwar nicht an sich, aber in ihrem Zusammenhange mit dem sacrificiellen Theile des Cultus allerdings einen propitiatorischen Werth, den auch Augustinus dieser Cultushandlung durchaus nicht abspricht, wie wir weiter sehen werden.

Schon oben ist der Oblationen gedacht, und angedeutet, wie ihr Ursprung in der Gütergemeinschaft der ersten Gemeinde zu suchen ist, also in die apostolische Zeit zurückführt. Sie waren schon sehr früh ein Bestandtheil des Cultus und nahmen an der weiteren Entwicklung desselben Theil. Nachdem der Gottesdienst in zwei Haupttheile zerfallen war, in die missa**) catechumenorum (λειτουργία τῶν κατηχουμένων), an welcher auch die Katechumenen Theil neh-

*) l. l.

**) Ueber das Wort missa bemerken wir hier nur, dass es bereits bei kirchlichen Schriftstellern des 4. und 5. Jahrhunderts vorkommt, wie bei Ambrosius Lib. V. epist. 33, dass man auch die griechischen Bezeichnungen: λειτουργία δοχὴν ἐπιτελεῖν, συνάγειν, ἐκκλησιάζειν damit übersetzte, und dass es überhaupt den Gottesdienst bezeichnete. In der späteren katholischen Kirche ist der Begriff allerdings enger gefasst.

men durften, und welcher den mehr didaktischen Theil des Cultus umfasste, — und in die missa fidelium, welche die Gemeinschaft der Gläubigen in der Feier des heiligen Abendmahls darstellen sollte; — fiel die Darbringung der Oblationen in den Anfang dieses zweiten Haupttheils des Gottesdienstes. Sobald sich die Katechumenen und alle, welche noch nicht in völliger Gemeinschaft der Kirche standen, aus dem Gottesdienste entfernt hatten, und nun die missa fidelium begann, brachten die Gläubigen allerlei Gaben dar, meist solche, welche zur Feier des heiligen Abendmahls dienten, als: Brod, Wein, Oel und Weihrauch. Auch wurden die Erstlinge von Früchten, Milch, Honig u. dergl. dargebracht, welche jedoch, um sie von den zur Eucharistie nöthigen Gaben zu unterscheiden, besonders gesegnet wurden. Die vorkommenden Bezeichnungen für diese Gaben sind προσφοραι, θυσιαί, oblationes, auch wohl sacrificium altaris. Dass ihre Darbringung in der missa fidelium geschah, weist schon darauf hin, dass nur den in der Kirchengemeinschaft stehenden Gläubigen solche Oblationen gestattet waren, weshalb auch der Ausdruck κοινωνία μετὰ προσφορᾶς eine Bezeichnung für diejenigen war, welche in der Gemeinschaft der Kirche standen. Von Excommunicirten, von solchen, welche unehrliche Handtierung trieben, und nach den Beschlüssen des 4. Carthag. Concils, auch von denen, welche in Feindschaft mit einander lebten, oder auch die Armen unterdrückten, sollten solche Gaben und Opfer nicht angenommen werden. Die Const. apost. IV., 6 geben ein langes Verzeichniss derer, von welchen Oblationen nicht angenommen werden sollten; am wenigsten durfte dies von Ketzern geschehen. Wie streng man darüber urtheilte, ersieht man aus der Auesserung in den Const. apost. IV., 8. 10, dass man die Kirchen lieber verarmen lassen möge, als dass man Opfer und Gaben von den Ketzern annehme; und müsse es ja geschehen, so solle man Holz und Kohlen dafür kaufen, um die Oblationen der Ketzer zu verbrennen. Solche Aeusserungen müssen freilich auf ihr rechtes Maass reducirt werden; indess ersieht man doch daraus, welche hohe Bedeutung die katholische Kirche schon früh auf die Gemeinschaft der Gläubigen legte. Das ist die Gemeinschaft derer, welche Gott angenehm sind in dem Geliebten, der für sie zum Opfer geworden ist, und ihre Opfer und Gaben waren Gott angenehm, nicht um des Werkes willen, sondern weil es Opfer und Gaben der durch das Opfer Christi Geheiligten waren. Man konnte daher auch Oblationen von denen, welche ausser dieser Gemeinschaft standen, nicht annehmen, weil man die

Ueberzeugung nicht gewinnen konnte, dass sie Gott angenehm und ein wohlgefälliges Opfer seien, wozu ja eben auch dies gehörte, dass die Darbringer selbst Gott in Christo geheiligt und angenehm sind. Nach Tertullian (de praescr. 3. 30) wurden dem Marcion, nachdem er von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen war, selbst zweihundert Sestertien zurückgegeben, die er der Kirche geschenkt hatte. — Wie streng man auch gegen diejenigen dachte, welche etwa heidnischen Cultus beförderten, gehet unter Anderem auch aus dem Schreiben des Ambrosius an den Kaiser Valentinian (ep. 30 ad Valent.) hervor, den Bitten des Symmachus, die heidnischen Altäre wieder herzustellen, nicht nachzugeben; *quid respondebis sacerdoti dicenti tibi: munera tua non quaerit ecclesia, quia templa gentilium muneribus ornasti. Ara Christi dona tua respuit, qui aram simulacris fecisti.* — Innerhalb der Kirchengemeinschaft galt die Darbringung der Oblationen ebensowohl für ein Recht, wie für eine Pflicht der Gläubigen, womit sie Gott dienten, und ihre Gemeinschaft mit der Kirche oder mit den Gläubigen bethätigten. Daher auch die häufigen Ermahnungen, solche Oblationen öfter und reichlich darzubringen. Die kargen Geber verglich man wohl mit den unfruchtbaren Bäumen, denen die Axt an die Wurzel gelegt sei. Ohne Gaben zu dem Altare des Herrn kommen, galt einer Beraubung der Armen gleich; *) doch unterliess man nicht, es ernstlich zu rügen, wenn etwa Etliche aus Hochmuth oder Prahlerei reichlich opferten, oder ihre Oblationen zuvor mit List und Gewalt an sich gebracht hatten.

Von den dargebrachten Oblationen wurde, wie von Alters her, der Tisch des Herrn bestellt. Doch wurde allezeit, namentlich in reicheren und grösseren Gemeinden, mehr dargereicht, als hiezu nöthig war. Die Oblationen flossen daher auch in ein *depositum pietatis*, daraus die Mittel zur Erhaltung des Clerus und des Cultus, sowie auch der gottesdienstlichen Gebäude bestritten werden mochten. Sie bildeten wohl die vornehmsten Revenüen des Kirchenfiscus und wurden der Grundstock des späterhin durch Dotationen und Vermächtnisse oft sehr bereicherten Kirchenvermögens. Die vornehmste Bestimmung der Oblationen blieb aber doch die, für die Armenpflege verwendet zu werden. Dies war nicht etwa eine Neue-

*) „Locuples matrona in Dominicum sine sacrificio venit et partem de sacrificio, quod pauper obtulit sumis.“ Cyprian. serm. de eleemosyna.

rung, sondern Fortbildung einer ersten, ursprünglichen Sitte, in welcher die Armenpflege mit dem kirchlichen Leben auch dadurch verbunden war, dass die Armen versorgt wurden von den Gaben und Opfern des Altars; und man könnte sich wohl versucht fühlen, diejenigen, welche so eifrig bemüht sind, eine Armenpflege nach dem Muster der alten christlichen Kirche wieder herzustellen, auf diese, jetzt freilich bis auf den letzten Tropfen versiegten Hülfquellen der alten Kirche hinzuweisen, die in diesen Oblationen einen Vorrath hatte, der durch den, das ganze kirchliche Leben durchdringenden und beherrschenden Cultus geheiligt und geweiht war, wozu denn noch das lebendige, auch die Armen mit umschliessende Bewusstsein einer kirchlichen Gemeinschaft kam: also Grundlagen und Voraussetzungen, die unserer, in Selbstsucht zerfallenen und verweltlichten Zeit, alle Polizeigesetze, Armenvereine und Armensteuern nicht ersetzen.

Ihrer Verwendung gemäss galten die Oblationen überhaupt als Almosen, und es bethätigte sich darin im Allgemeinen derselbe Trieb und Drang des Glaubens und der Liebe, wie bei den Almosen. Und hielt man die Almosen schon sehr hoch und werth, so musste dies noch mehr bei den Oblationen geschehen. Durch sie bethätigte und beförderte man die kirchliche Gemeinschaft, die Gemeinde und Gemeinschaft derer, welche durch das Blut Christi Gott geheiligt waren, und somit mussten auch diese Oblationen als Gott wohlgefällige Opfer betrachtet werden. Als Wirkung dieses göttlichen Wohlgefallens musste man weiter die Vergebung jener täglichen Sünden betrachten, für welche wir bitten: vergieb uns unsere Schuld; und somit galten denn auch die Oblationen noch mehr als die Almosen für Sünden tilgend. Wenn nun aber die Kirche mit allen ihren Cultustheilen mit Recht für die Anstalt auf Erden galt, in welcher die Gläubigen die Vergebung ihrer Sünden erlangen, so ist es nicht zu verwundern, wenn besonders derer, die reichlich Oblationen dargebracht hatten, in dem Gebete bei der Feier des heiligen Abendmahls gedacht wurde. Es würde aber eine Verleugnung des Glaubens gewesen sein, die Erhörung dieses Gebetes zu bezweifeln; ja man durfte wohl der Kraft dieses Gebetes noch mehr trauen, als selbst den Oblationen; und so war es denn schon längst dahin gekommen, dass die Lebenden Oblationen auch um deswillen darbrachten, dass ihrer im Gebete gedacht werden möchte. Nun aber war dies Gebet dasselbe, in welchem, wenn auch *tacitis nominibus*, wie

Augustinus sagt, man aller Todten, die in der Gemeinschaft der Kirche und im rechten Glauben verstorben waren, auch der Heiligen und Märtyrer gedachte; und so war denn auch in diesem Gebete, wie überhaupt in der tradirten kirchlichen Sitte die Vermittelung zu jener anderen Sitte gegeben, auch für die Todten Oblationen darzubringen, damit ihrer im Gebet gedacht werde. Die Darbringung der Oblationen für die Verstorbenen, was an ihrem Todes- oder Begräbnisstage in der Regel von den Hinterbliebenen geschah, hatte nicht mehr die allgemeine Bedeutung, ein Zeugniss abzulegen, dass der Verstorbene in der Gemeinschaft der Gläubigen gelebt hatte und verstorben war; vielmehr suchte man mit den Oblationen die besondere Fürbitte für die Verstorbenen. Man war der Ueberzeugung, dass man damit eine nöthige und heilsame Pflicht an den Todten erfülle, und selbst die Lebenden ermahnten, ja verpflichteten ihre Angehörigen, dereinst nach ihrem Tode solche Gaben und Opfer für sie darzubringen; wie dies z. B. Augustinus von seiner Mutter Monika uns berichtet.

Diese Oblationen für die Todten galten nun wirklich für Opfer, womit die Darbringenden nicht blos die Vergebung ihrer eignen Sünden, sondern auch die Vergebung der Sünden für die Verstorbenen nachzusuchen pflegte; und man war allerdings der Ueberzeugung, dass diese Opfer etwas im Zustande der Verstorbenen ändern und ihre Seligkeit vermehren könnten. Man legte ihnen aber diese heilsame Kraft nicht darum bei, weil sie Almosen an die Kirche, oder Gaben der Liebe und Barmherzigkeit waren; — sondern deshalb, weil diese Oblationen, oder doch ein Theil derselben, zu dem Opfer des Altars verwendet, und der Name des Verstorbenen im Gebete Gott empfohlen wurde. Die den Oblationen für die Verstorbenen zugeschriebene Kraft stammte nicht aus der Gabe, auch nicht aus dem Sinne des Gebers, sondern aus dem Sacramente des Altars und aus der Feier desselben. Der allgemeine Glaube der Kirche suchte die Bedeutung der Oblationen überhaupt darin, dass sie als das *sacrificium altaris* Gott dargebracht wurden, und die Kraft und Gnade dieses Sacramentes auch Denen im Besondern vermittelten, welche sie darbrachten, oder für welche sie dargebracht wurden. Wir haben also die Bedeutung der Oblationen für die Verstorbenen im Sacramente des Altars zu suchen, wie man auch schon aus den für diese Oblationen vorkommenden Bezeichnungen schliessen

kann; dergleichen Bezeichnungen waren: offerre sacrificium pro defunctis; — meminisse mortuorum ad Domini altare; — mortuorum memoriam facere in communicatione corporis Christi, u. a.

Drittes Capitel.

Dass der Begriff des Opfers *) aus dem alten Testamente in die Oekonomie des neuen Testamentes hinübergekommen ist, wird man weder leugnen, noch beargwöhnen können, wenn man erwägt, dass an dem Anfange der neutestamentlichen Oekonomie ein wirkliches Opfer stehet, in welchem die alttestamentlichen Opfer ihre Richtung, ihr Ziel und ihre Vollendung haben (Hebr. cap. 7—10). Dass nun dies, alle Opfer in Einem vollendende, erfüllende, ewig gültige Opfer des Herrn und Heilandes Jesu Christi in der Eucharistie, in dem Sacramente des Altars gefeiert wurde, war die Veranlassung, dass auch die Eucharistie ein Opfer, sacrificium, genannt wurde. Des Unterschiedes zwischen dem Opfer Christi, und dem Opfer oder Sacramente des Altars war man sich wohl bewusst. Augustinus bezeichnet diesen Unterschied an mehreren Orten bestimmt genug. **) Eine Identificirung des sacrificii Christi und des sacrificii altaris in der Weise, wie sie uns in der Doctrin der späteren katholischen Kirche entgegentritt, und im Tridentinischen Concil (Sess. VI. Cap. I. 2.) sanctionirt und mit dem Anathem verwahrt ist, finden wir in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche nicht; und selbst Stellen, die der späteren katholischen Auffassung

*) Der deutsche Name „Opfer“ kommt her von offerre, offrian, opfern, und bedeutet eine Darbringung.

**) z. B. contra Faustum Manich. XX., 18, wo er die levitischen Opfer des alten Testamentes, das Opfer Christi und das Opfer des Altars zusammenstellt, und dann bemerkt, dass der Herr am Kreuze das wahrhaftige Opfer vollbracht habe; die levitischen Opfer wären nur figurae et similitudines promittentes futurum Christi sacrificium; dass aber im heiligen Abendmahle per sacramentum memoriae celebrari memoriam seu commemorationem et gratiarum actionem perfecti et consummati sacrificii Christi in cruce.

günstig scheinen könnten,*) halten den Unterschied fest genug. Dass man aber den Unterschied festhielt, und ihn immer bestimmt genug bezeichnete, weist auf das zurück, was der Eucharistie den Namen des Opfers gegeben hat, nämlich dass dies nicht die dazu gehörigen Gebete, wie öfters angenommen worden ist, sondern das Opfer Christi war, weil nur bei der Uebertragung des Namens von dem wahren Opfer Christi auf das sacrificium altaris das Bedürfniss vorlag, beides bestimmt zu unterscheiden. Zwar nennt der Apostel die Gaben und Geschenke, welche ihm die Gemeinde zu Philippi übersandte, ein *θυσίαν δεκτὴν* (Phil. 4, 18); zwar werden die Gebete häufig genug in der heiligen Schrift ein Opfer genannt; es ist hier aber nur eine bildliche und von dem eigentlichen Opfer abgeleitete Bezeichnung. Und wenn es ziemlich unwahrscheinlich ist, dass man um der Gaben, Gebete und Danksagungen willen, die mit der Feier der Eucharistie verbunden waren, diese letztere selbst mit einer uneigentlichen abgeleiteten Benennung bezeichnet haben sollte, wo die eigentliche Sache, das wirkliche und wahrhaftige Opfer Christi so nahe lag; so hat man auch zu bedenken, dass die Gaben, Gebete, Danksagungen und Alles, was man sonst noch nennen mag, um der Eucharistie selbst willen mit ihr verbunden waren; dass die Eucharistie Selbstzweck war, der mit Gaben, Gebeten und Danksagungen gefeiert wurde. Wenn demnach die Eucharistie schon sehr früh ein Opfer genannt wurde, so geschah es nicht, wie ältere protestantische Theologen meinten, um der damit verbundenen Gebetsopfer willen, sondern deshalb, weil man darin wirklich ein Opfer feierte, nämlich das Opfer Christi. —

In dem auf das Sacrament des Altars übertragenen Opferbegriff können wir eine doppelte Seite unterscheiden: eine realistische, die sich in der Hervorhebung dessen, was wir in diesem Opfer empfangen, ausgeprägt hat, und den Begriff des Opfers in dem des Sacramentes verschwinden lässt; — und eine idealistische,

*) z. B. Chrysost. hom. 17 ad Hebr.: quod nos facimus, fit ad commemorationem ejus, quod semel factum est, scilicet in cruce; non aliud sacrificium, sed id ipsum semper facimus; magis autem recordationem sacrificii operamus, quia ipse dicit: hoc facite in mei commemorationem. — Const. apost. III 23: *θυσίαν λογικὴν καὶ ἀναίμακτον καὶ τὴν μυστικὴν, εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου συμβόλον χάριν ἐπιτελεῖται, τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος, κ. τ. λ.*

die sich in der Hervorhebung des Darbringens ausgeprägt und den Begriff des Sacramentes in den des Opfers verschlungen hat. Wir haben beide Seiten etwas näher zu betrachten, und zwar zuerst die realistische.

Das Opfer Christi am Kreuze ist ein für allemal, in ewig vollständiger Kraft, und von keinem Andern, als von dem Herrn selbst, diesem rechten und einigen Hohenpriester, dargebracht, also dass Christus das Opferlamm, das Opfer und der opfernde Hohepriester in Einem, in Ihm Selbst ist. Was der Herr mit diesem Opfer erworben hat, die Versöhnung der Menschen mit Gott, Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit, das immanente Verdienst dieses Opfers, wird als eine Gnade dem beigelegt, der des Glaubens ist an Jesum Christum, wie denn auch der Glaube das Verdienst Christi so ergreift, dass er sich desselben trösten kann. Allein das Verhältniss des Glaubens zu dem Verdienste des Opfers Christi ist zunächst nur ein ideelles, wozu sodann noch eine reale Mittheilung kommen muss, wie überhaupt alles Ideelle einer realen Basis bedarf, in welcher es sich verleblichen, wesentlich und wirklich werden kann und muss, wenn es nicht ein Schein und Schatten, ein gestalt- und kraftloses Wesen und Leben bleiben soll; weshalb allerdings zu dem Glauben noch die reale Stärkung und Mittheilung aus dem Sacramente kommen muss. Diese reale Mittheilung ist nur dadurch möglich, dass in dem „Opfer des Altars“ das Opfer Christi, als Leib und Blut Christi gegenwärtig ist und empfangen wird. Die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in den Elementen des heiligen Abendmahles ist die, auf das Wort und Zeugniß der Apostel gegründete, constante Lehre des kirchlichen Alterthums; sie ist die Erfüllung der Verheissung Christi, dass er die Seinen mit seinem Fleisch und Blut speisen will; sie wird vermittelt durch das Wort des Herrn, oder durch die, des Herrn Wort enthaltende Gebete und Danksagungen, oder auch, wie Johannes Damascenus lehrte, durch den heiligen Geist, sofern derselbe die Grundbedingung zur Fleischwerdung des Herrn ist, wie denn der Herr auch in der Jungfrau Maria empfangen ist von dem heiligen Geiste. Durch das Medium der Consecration findet in den Elementen der Eucharistie eine Transmutation statt, in welcher die irdischen Elemente nicht in den Leib und das Blut Christi verwandelt werden, so dass das Niedere in das Höhere aufginge und völlig transsubstanziert würde; sondern vielmehr der Leib und das Blut Christi in die irdischen Elemente,

also umgekehrt das Höhere in das Niedere eingehet, und, unter Belassung der irdischen Substanz, dennoch die Kraft und innere Natur der irdischen Elemente in die höhere und unvergängliche Kraft und Natur des Leibes und Blutes Christi erhoben, und darin hinein Leib und Blut des Herrn formirt wird mit aller Kraft, die seiner Leiblichkeit innewohnt, ein vollkommenes Sühnopfer zu sein und in unvergänglichem Wesen zu verharren. So ist in dem Sacramente des Altars durch die Gnade des Herrn eine reale Theilnahme an der Fülle des Opfers Christi, ein reales Empfangen, wie ein reales Einwachsen, Einleiben und Einleben der Glieder in das Haupt, welches ist Christus. Es ist in diesem Sacramente eine reale Communication des Hauptes mit den Gliedern, ein Empfangen, in welchem die Glieder mit dem Leben des Hauptes communicirt, gespeist und getränkt werden. Das Sacrament ist nicht bloß eine Ergänzung des Glaubens, die nur als ein Accidens zum Glauben hinzutritt, aber auch ohne den Glauben und das Leben im Glauben zu mindern, fehlen könnte; es ist vielmehr der Mittelpunkt und Quellpunkt des Glaubens selbst, in und aus welchem der Glaube sich hypostasirt (Hebr. 11, 1), die Energie seiner Zuversicht, die Garantie seiner Hoffnung, die Kraft seiner Liebe, den Quell seines Lebens hat. Ohne dieses Sacrament kann der Glaube in seiner Integrität nicht sein; er fällt und verfällt mit dem Verfall dieses Sacramentes, worauf auch die Worte des Apostels hindeuten: „Darum sind auch so viele Schwache und Kranke unter euch, und ein gut Theil schlafen.“ (1. Cor. 11, 30.)

Diesen Realismus in der Lehre vom Sacrament des Altars finden wir bei den vornehmsten Kirchenlehrern der drei ersten Jahrhunderte, von Ignatius an, vertreten. Er hat seinen Schriftgrund in der realen Auffassung von Joh. 6, 54, wonach die in der Eucharistie dargebotene Speise ein *σύμβολον τῆς ἡμετέρας ἀναστάσεως*, — ein *φάρμακον ἀθανασίας*, — ein *ἀντίδοτον τοῦ μὴ ἀποθανεῖν* (Ignat. ep. ad Eph.) eine *ρίζα εἰς τὴν ἀνάστασιν καὶ εἰς τὴν σωτηρίαν* (Athan. bei Theodor. dial. I, 22) etc. ist. Cyrill bemerkt zu Joh. 14, 20, dass der gläubige Genuss des Leibes Christi der Quell des Lebens in uns sei, weil dadurch unsere Leiblichkeit der Leiblichkeit verwandt werde, welche Grund und Ursache unseres Lebens sei, so dass nicht nur die Seele durch den heiligen Geist zu einem seligen Leben gelange, *verum etiam rude et terrestre hoc corpus cognato sibi egustu, tactu et cibo ad immortalitatem traducatur*. Vorzüglich verdient auch Irenäus Beachtung. In seinem apologetischen

Werke: ἔλεγχος κ. τ. λ. sagt er (lib. IV, 34): Wir sind Glieder von dem Herrn, und werden durch die Kreaturen, die er uns selbst dazu darbietet, genährt. Nun aber hat er den der Kreatur angehörigen Kelch (nämlich den mit kreatürlichem Wein gefüllten Kelch) für sein eignes Blut, welches er (bei seiner Menschwerdung) mit unserem Blut vermischt hat, und das der Kreatur angehörige Brod für seinen eignen Leib erklärt; — wie kann man nun sagen, dass ein Fleisch, welches aus Leib und Blut des Herrn genährt wird, zur Verwesung und nicht vielmehr zum Leben gelange? Quemadmodum qui est e terra panis, percipiens invocationem Dei, jam non communis panis est, sed eucharistia, ex duabus rebus constans, terrena et coelesti; sic et corpora nostra, percipientia eucharistiam, jam non sunt corruptibilia spem resurrectionis habentia. — Weiterhin (lib. V, 2) erläutert er an der Verwandlung, welche das Waizenkorn in der Erde erfährt, jene höhere Umwandlung, welche das Brod unter der Benediction erfährt, nämlich in den Leib des Herrn; und weiter auch die Transmutation des Leibes in der Erde. Quemadmodum lignum vitis depositum in terra suo fructificat tempore, et granum tritici decidens in terram et dissolutum multiplex surgit per spiritum Dei, qui continet omnia, quae deinde per sapientiam in usum hominibus veniunt, et percipientia verbum Dei eucharistia fiunt, quod est corpus et sanguis Christi; — sic et corpora nostra ex ea nutrita et reposita in terram, et resoluta in ea, resurgent in suo tempore, verbo Dei resurrectionem eis donante, in gloriam Dei patris, qui huic mortali immortalitatem circumdat.

Wie entschieden hier Irenäus jede nur figürliche Gegenwart Christi im Abendmahle abweist, geht theils aus seiner Bemerkung hervor, dass mit dem in der Eucharistie gegenwärtigen Leibe des Herrn unser Fleisch zur Stärkung und Zubereitung zur Auferstehung gespeist werde; theils daraus, wie er die mittelst der Consecration herbeigeführte Umwandlung des Brodes und Weines in Leib und Blut Christi, mit der durch den Genuss des heiligen Mahles vermittelten Umwandlung unseres sterblichen Leibes in den Auferstehungsleib, des Verweslichen in das Unverwesliche parallelisirt; endlich aber auch daraus, dass Irenäus dem Gnosticismus entgegentritt, der sich durch seine völlige Confundirung der Materie mit dem Bösen jede Einsicht in das Verständniss der Auferstehung des Fleisches verschlossen hatte, und ebensowohl die Leibwerdung des Logos, wie die Leibwerdung des Menschen in der Auferstehung durch die Kraft

des Leibes Christi leugnete. Irenäus hatte, wie nach ihm Hilarius, Chrysostomus, Gregor v. Nissa, Cyrill von Alexandrien u. A. eine durchaus reale Vorstellung von der Eucharistie. Er nahm, wie F. v. Baader von ihm sagt, unbezweifelt an, dass das Fleisch Christi, unser Fleisch nährend, sich organisch mit letzterem verbinde und seiner eignen Unsterblichkeit theilhaftig mache. Eine Ueberzeugung, welche nicht blos Privatmeinung einiger Kirchenlehrer war, sondern als öffentlicher Glaube selbst im Cultus einen Ausdruck gefunden hat, wie die Liturgie der Maroniten beweist, in welcher das Gebet für die Todten heisst: respice eos, Domine, in misericordia tua, et peccata eis demitte ob corpus et sanguinem unigeniti filii tui, quae cum eorum corporibus conjuncta sunt, humata ac sepulta. — Die Stärkung und Wiederbelebung der menschlichen Leiblichkeit ist weder möglich, noch erklärbar aus der eignen und natürlichen Kraft dieser Leiblichkeit, die vielmehr in ihrer Fortentwicklung zum Tode nur den Beweis giebt, dass sie diese Kraft nicht hat, und dass die physice ihr inwohnende Kraft so depotenzirt ist, dass sie nicht sowohl zum Leben stärken und erheben kann, als vielmehr selbst erst dazu gestärkt und erheben werden muss, und einer höheren Hülfe durchaus bedürftig ist. Wenn diese Hülfe nun dadurch ihr geleistet werden kann, dass eine höhere Physis (Christus) in die niedere, depotenzirte Physis des Menschen eingetretet; und wenn ferner dieses Eingetretet in dem heiligen Abendmahle vermittelt wird und wirklich geschieht, so ist zugleich klar, wie durchaus real die Gegenwart Christi im heiligen Abendmahle aufgefasst werden muss.

Bei dieser realistischen Auffassung des Sacramentes ist die Hauptsache diese, dass es von den Communicirenden empfangen wird, dass die Lebenden mit Leib und Blut des Herrn gespeist werden. Bei alleiniger Fortbildung dieser realistischen Seite hätte es schwerlich zu einem Dienste für die Todten kommen mögen, wie wir ihn seit dem vierten Jahrhundert im Abendlande sich entwickeln sehen. Auch als Glieder der Kirche, die in Zeit und Ewigkeit aus und von dem Verdienste ihres ewigen Hohenpriesters lebt, bedurften die Todten dennoch nicht mehr jener Feier, in der die reale Verbindung der irdischen, in dieser sichtbaren Welt lebenden Gemeinde mit ihrem himmlischen, zur Rechten Gottes erhöhtem Haupte durch Empfang vermittelt wird. Sie hätten höchstens in ihrer gliedlichen Verbindung mit der auf Erden lebenden, das Sacrament empfangenden Gemeinde, als Mitempfänger betrachtet werden können, wobei doch

das die Hauptsache blieb, dass die Lebenden das Sacrament empfangen, was denn so angesehen werden konnte, dass das, was die Glieder der Gemeinde auf Erden stärkt und neubelebt, auch einigermaassen dem ganzen Leibe, also auch den Gliedern der vollendeten Gemeinde mit zu Gute kommt. Man konnte sich auch die Verstorbenen bei der Feier des heiligen Mahls gegenwärtig denken, und das Bedürfniss, das sie an dem Dienste der Lebenden haben, durch das liturgische Gebet für befriedigt halten. Die im Glauben Entschlafenen sind auch Glieder der Gemeinde, die durch die versöhnende und erlösende Gnade Christi mit den Lebenden durch ein unauflöslich Band verbunden sind; sie sind auch Bürger mit den Heiligen und Gottes Hausgenossen, erbaut auf den Grund der Propheten und Apostel, da Jesus Christus der Eckstein ist (Ephes. 2, 19. 20 folg.); sie haben auch einst mit den Lebenden am Tische des Herrn die Wurzel zur Auferstehung und zum unvergänglichen Wesen in sich aufgenommen. Wenn nun schon hier in diesem Leben der aus der Fülle Christi stammende und in dem Sacramente empfangene Grund eines neuen, unvergänglichen Lebens durch die Kohlen des Gebetes immer von neuem wieder belebt und mit dem Schilde der Fürbitte bedeckt und verwahrt werden muss; warum sollte nicht auch bei den Todten dieser Grund des neuen Lebens, den sie aus dieser sichtbaren Welt, aus diesem zeitlichen Leben mit hinüber genommen, und schon hier durch das eigne Gebet, wie durch die Fürbitte der Gemeinde bewahrt gewusst haben, — fortwährend ein Gegenstand des Gebetes und der Fürbitte der lebenden Gemeinde sein, und sonderlich in den Stunden, wo die communicirende Gemeinde aus der realen Gegenwart Christi eines neuen Lebensgrundes wieder theilhaftig wird? Man kann doch durch ein rechtes Gebet bei sich selbst sowohl, wie bei Andern den etwa vorhandenen Grund des Glaubens, der Geduld, der Treue und Liebe etc. in Kraft setzen und effectiv machen; warum sollte es bei den Verstorbenen mit dem in ihnen vorhandenen Lebensgrunde nicht auch möglich sein können?

Wenn übrigens nur den Geniessenden in dem Sacramente ein realer Empfang bereitet ist, so ist klar, wie sich der Dienst oder Cultus für die Todten immer nur auf das liturgische Gebet wird beschränken können; und selbst die Oblationen, welche dargebracht wurden, um aus Irdischem und Vergänglichem das Himmlische und Unvergängliche zurück zu empfangen, würden nicht im Stande gewesen sein, aus dem Sacramente, für dessen Zubereitung sie

dargebracht wurden, einen Dienst für die Todten zu machen, wenn nicht das Sacrament selbst noch einen anderen Gesichtspunkt dargeboten hätte, durch dessen Hervorhebung die Eucharistie allmählig in den Dienst und Cultus für die Todten überging. Dieser andere Gesichtspunkt hatte allerdings wohl in den materiellen Darbringungen, in den Oblationen eine sinnliche Vermittelung, und setzte sich fest in dem auf die Eucharistie übertragenen Opferbegriff.

Wie in der Evolution des Lebens immer Gegensätze thätig sind, und verschiedene oft mehrfach verschlungene Richtungen bestehen, die, wenn sie nicht irgendwo und wie eine Vermittelung finden, endlich doch divergirend auseinander gehen; so geschah es auch mit der Lehre vom heiligen Abendmahle. Wir sehen auch hier in die eben bezeichnete realistische Auffassungsweise eine andere vielfach hineinspielen, die augenscheinlich eine gewisse Unsicherheit in die Auffassung der Eucharistie hineinbringt, bis endlich beide Richtungen durch Augustinus zu einem relativen Abschlusse gebracht werden, der nun die Grundlage für die fernere Entwicklung der Lehre in der katholischen Kirche wurde. Die vermittelnde Stellung des Augustinus hat es, wie es scheint, möglich gemacht, dass sich auch in der Lehre von dem Sacramente des Altars fast alle Kirchenparteien, und zwar Alle mit gleichem Recht und mit gleichem Unrecht auf ihn berufen. Seine Auffassung in ihrer Totalität ist weder die spätere katholische, wie sie vom Tridentinischen Concil sanctionirt ist, noch die lutherische, noch die reformirte Auffassung; und dennoch hat sich darin die katholische als in ihrem Grunde wiederfinden, die lutherische sich an dem Realismus Augustin's halten, die reformirte aber die mehr ideale Seite der augustinischen Auffassung in Anspruch nehmen können. Die Entwicklung dieser idealen Seite schliesst sich an die des Opferbegriffs an.

Die Oblationen wurden dargebracht, geopfert; man hätte sie also wohl rein metaphorisch Opfer nennen, und dann später von ihnen den Namen Opfer auf die Eucharistie übertragen können, was um so leichter war, da die Eucharistie von den Gaben der Oblationen bereitet wurde. Wir wollen auch nicht in Abrede stellen, dass die Oblationen die Uebertragung des Opferbegriffs auf die Eucharistie erleichtert oder befördert haben mögen; gleichwohl muss die vornehmste Veranlassung zu diesem Begriff in der Eucharistie selbst gesucht werden, sofern man darin das Opfer Christi

feierte. Die Oblationen konnten demnach immer nur als Opfer zur Bereitung dieser Opferfeier betrachtet werden. Die Ausdrücke: *sacrificium offerre*, *τὴν θυσίαν ἐπιτελέσθαι* begegnen uns nun allenthalben als Ausdrücke für die Bereitung und Feier der Eucharistie. — Allein diese Ausdrücke weisen auch darauf hin, dass man die Eucharistie durchaus nicht als eine blosse Gedächtnissfeier des Versöhnungsofers Christi beging, sondern dass der Inhalt dieser Feier als ein Opfer gedacht wurde, worüber man gar nicht zweifelhaft bleiben kann, wenn man erwägt, wie schon früh das in der Eucharistie gefeierte Opfer als ein unblutiges Opfer, als eine *θυσία ἀναίμακτος καὶ μυστικὴ* bezeichnet wurde. Man wollte damit das Gleiche sowohl, wie den Unterschied zwischen dem von Christo selbst dargebrachten Opfer und zwischen dem in der Eucharistie gefeierten Opfer bezeichnen und andeuten, dass letzteres allerdings das Opfer Christi sei, aber doch dasselbe nur unblutig dargebracht. Es war ein „immolari Christum“ und doch auch wieder nur *similitudo sacrificii Christi*, *συμβόλον τοῦ θανάτου τοῦ Χριστοῦ*. So schreibt Augustinus an seinen Mitbischof Bonifacius (ep. 23): *Nonne semel immolatus est Christus in seipso? Et tamen in sacramento non solum per omnes paschae solennitates, sed omni die populis immolatur; nec utique mentitur, qui interrogatus eum responderit: immolari. Si enim sacramenta quandam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent. Es ist ein Opfern, und doch wird es nur durch das Brechen des Brodes und durch das Trinken des Kelches bezeichnet (designatur). Man sieht, wie die Vorstellung vom Opfer vor dem immer hinein spielenden Idealismus gar nicht real werden kann. Gleichwohl dachte man sich die Eucharistie als ein wirkliches Opfer. Denn wenn es zum Opfer gehört, dass es dargebracht, von Gott angenommen und für die Menschen (z. B. zur Vergebung der Sünden) dargebracht wird; so lassen allgemeine Bezeichnungen der Eucharistie, wie: *Deo offerri*, bei Cyprian, *immolari nobis, populis* oder *fidelibus*, bei Augustinus, gar keinen Zweifel übrig, wie sehr die Vorstellung eines wirklichen Opfers den Begriff der Eucharistie beherrschte.*

Sobald nun aber die Eucharistie als ein wirkliches *sacrificium* betrachtet wurde, musste sie auch als eine Opferhandlung gelten, die ihren Werth in den Augen Gottes hatte, Gott ein süßer Geruch zur Vergebung der Sünden war. Es fragt sich aber, wodurch diese

Opferhandlung ihren immanenten Werth vor Gott erhalten soll. Die crude Vorstellung, als ob in dieser Sacramentshandlung Christus selbst noch einmal geopfert werde, oder sich selbst noch einmal Gott zum Opfer bringe, lag den alten Kirchenlehrern durchaus fern, dass sie, als hier nicht Statt findend, abgewiesen werden muss. Dennoch konnte ihr Opferwerth nur darin liegen, dass man in ihr das Opfer Christi, in welchem die Welt mit Gott versöhnt ist, irgend wie in Anspruch nahm. Dazu gab es zwei Wege. Der eine war der, dass man das *sacrificium altaris* als ein Gedächtniss des Opfers Christi beging, und den Werth und die Wirkung dieser Feier allein ableitete von dem Gebote des Herrn: „Das thut zu meinem Gedächtniss“, und von dem Glauben, der solchem Worte des Herrn traut. Der andere Weg ist der, dass man etwa von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in den Elementen der Eucharistie und von dem Empfang dieser himmlischen Gnadengüter mehr abstrahirend, die Handlung selbst in ihrer Einheit auffasste, und darin das Opfer des sich darbringenden Erlösers in seiner Totalität immanent dachte, so dass man nicht sowohl Christum opferte, als vielmehr nur das Opfer Christi dispensirte, oder das Opfer beging, durch welches die Handschrift ausgelöscht ist, die wider uns zeugete; wie Augustinus von seiner Mutter in dem Gebete nach ihrem Tode sagt: Sie wünschte nur, dass ihrer bei dem Altare gedacht werde, unde sciebat, dispensari victimam sanctam, qua deletum est chirographum, quod erat contrarium nobis etc. Dies ist der Weg, auf welchem wir den Augustinus weiter verfolgen müssen.

Das Opfer der Eucharistie ist nicht mehr das Opfer des alten Testaments. Es fehlte dazu die reale Substanz, nämlich das Opferlamm; die Aequivalente dafür, Brod und Wein, konnten wohl zum Behuf der Mittheilung an die Communicanten als der Leib und das Blut des Herrn, oder als Träger dieser himmlischen Elemente betrachtet werden; aber keineswegs konnte dies zum Behuf des Opfers geschehen, weil Leib und Blut zu opfern doch nur Christus allein Macht und Befugniss hatte, und eine Wiederholung der Opferung des Leibes und Blutes Christi durchaus unstatthaft und zwecklos, wie ausdrücklich gegen das Wort der Schrift ist, nach welchem das ein Mal dargebrachte Opfer Christi in voller, ewig gültiger Kraft besteht, was ja auch Augustinus an mehreren Stellen sehr nachdrücklich hervorhebt. Während die Sichdarreichung Christi, die Empfangung Christi im Sacramente immer wieder geschieht, ist

die Sichdarbringung Christi wie seine Menschwerdung ein Mal für immer geschehen. Augustinus konnte also auch in der Eucharistie gar nicht ein Opfer sehen, wie die Opfer des alten Testaments; vielmehr wie die Opfer des alten Testaments Vorbilder des Opfers Christi sind, so lag es ihm nahe, das sacrificium altaris als ein Nachbild, als eine Abbildung des Opfers Christi zu bezeichnen. Das sacrificium altaris wird ihm ein sacramentum, i. e. sacrum signum sacrificii Christi, welches letztere als ein sacrificium invisibile in der sichtbaren Handlung vollzogen wird. Das sacrificium altaris ist an sich nur eine äussere Handlung, in welcher eine innere, nämlich das Opfer Christi sich vollzieht, und nur dadurch, dass letzteres wirklich geschieht, wird auch die Eucharistie zu einem Opfer. Dass also in dem Opfer des Altars das Opfer Christi ist: das gilt dem Augustinus als die Hauptsache; und mehr als die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in den Elementen des Sacramentes gilt ihm dies, dass in der Sacramentshandlung die Opferthat Christi ist. Zwar, wenn er sagen soll, was die Communicirenden im Sacramente und mit den Elementen desselben empfangen, da leugnet er nicht, dass sie Leib und Blut des Herrn empfangen*); auch würde sich nicht einsehen lassen, warum diese himmlische Speise nicht ebenso in der irdischen, äusseren Speise des Sacramentes verborgen sein sollte, wie das Opfer Christi in der äusseren Sacramentshandlung. Allein er hebt dies doch nirgend mit einigem Nachdruck hervor, worüber man sich kaum zu wundern hat, wenn man bedenkt, dass er das sacrificium altaris in seiner Totalität als Handlung, die geschehen muss, auffasst, so dass die Handlung über die Bedeutung und den Werth der dazu nöthigen Elemente bestimmend ist, und nicht umgekehrt, der Weg der Handlung aus dem Werthe der Elemente ermessen wird. Er hat nur nachzuweisen, wie die Handlung ein sacrificium ist, aber nicht, wie Brod und Wein ein sacramentum ist. Und sie ist ein Opfer, nicht weil in Brod und Wein Leib und Blut des Herrn gegenwärtig sind,

*) De civit. Dei XXI, 25: . . . qui est in corporis Christi unitate, i. e. in Christianorum compage membrorum, cujus corporis sacramentum fideles communicantes de altari sumere consueverunt, ipse vere dicendus est, manducare corpus Christi et bibere sanguinem. Und er fügt hinzu: ac per hoc haeretici et schismatici ab hujus unitate corporis separati, possunt idem percipere sacramentum; sed non sibi utile, imo vero etiam noxium, quo judicentur gravius, quam vel tardius liberentur.

sondern diese letzteren sind in den äusseren Elementen, weil in dem sacrificium altaris das sacrificium Christi ist.

Bemerkenswerth ist eine Stelle aus der Schrift de trinitate III, 4. Augustinus sagt hier: corpus Christi et sanguinem dicimus illud tantum, quod ex fructibus terrae acceptum et prece mystica consecratum rite sumimus ad salutem spiritalem in memoriam pro nobis dominicae passionis; quod, cum per manus hominum ad illam visibilem speciem perducitur, non sanctificatur, ut sit tam magnum sacramentum, nisi operante invisibiliter spiritu Dei, cum haec omnia, quae per corporales motus in illo opere fiunt, Deus operetur etc. Auffallend ist hier, wie auch in anderen Stellen das leichte „dicimus,“ wir nennen Leib und Blut Christi etc.; noch auffallender jedoch ist es, wie er hier die Aufmerksamkeit darauf lenkt, dass die Elemente des heiligen Mahls aus den Früchten der Erde genommen werden, und dann im Folgenden andeutet, dass unter der Consecration durch die Macht Gottes die in den Kreaturen verborgenen und Gott unterthänigen Kräfte erregt, gleichsam aus ihren verborgenen Tiefen emporgehoben und so zum Sacrament würden. Hier-nach entsteht also das Opfer des Altars nicht, weil in den irdischen Elementen Leib und Blut des Herrn gegenwärtig ist; vielmehr erklärt Augustinus die heilsame Kraft der Elemente in dem Opfer des Altars aus dem Grunde der Kreatur, den Gott durch Vermittelung der Consecration erregt, und in das Sacrament erhebt, indem er primitus invisibilia ministrorum — animas hominum — occultorum spirituum sibi subditas servitutes bewegt.

Wenn nun aber in einem Opfer doch immer etwas Gott dargebracht werden muss, und wenn in dem Opfer des Altars dies nach Augustinus weder Brod und Wein, noch der Leib und das Blut des Herrn ist, wenn ferner das dem Sacramente immanente Opfer Christi ebenfalls nicht dargebracht werden kann, so scheint allerdings immer noch ein wesentliches, den Begriff des Opfers ergänzendes Stück zu fehlen, nämlich das, was nun eigentlich Gott dargebracht wird, und Gott als ein süsser Opferduft angenehm und wohlgefällig ist. Diese Bemerkung ist auch dem Augustinus nicht entgangen, und er hat dafür eine Antwort. Ausgehend nämlich von dem durchaus richtigen Grundsatz des Realismus, dass das Innere, wenn es überhaupt in irgend welcher Lebensfähigkeit oder Kräftigkeit da ist, nothwendig auch ein Aeusseres, das Unsichtbare

auch ein Sichtbares sein müsse (wie denn das Leben, als das Innere, nicht ohne Leib ist und nur das lebt, was leibt und sich verleiht), fordert Augustinus, dass jedes äussere Opfer auch ein inneres sein müsse, welches letztere in dem ersten nur real wird, und dass, was Gott fordere und ihm angenehm sei, nicht das äussere, sondern das innere Opfer sei. So sagt er de civit. Dei X, 5: Wie es dem Quell nichts nützt, wenn Jemand aus ihm trinkt, und dem Lichte nichts nützt, wenn Jemand in ihm sieht; so sind auch die aus den Kreaturen Gottes genommenen Thieropfer des alten Testaments nicht so zu verstehen, dass Gott damit genützt oder gedient werden soll; sondern so, dass damit bezeichnet werde, was in uns geschieht in der Absicht, dass wir damit Gott anhangen und dem Nächsten dienen. Das sichtbare Opfer ist nur sacramentum, i. e. sacrum signum eines unsichtbaren (inneren) Opfers. Er weist dann hin auf Psalm 50, 7—14 und fährt fort: Hier merke, wie Gott, indem er sagt, er wolle das Opfer nicht, doch auch wieder sagt, er wolle das Opfer; aber nicht das äussere Thieropfer, sondern das innere Opfer eines zerschlagenen Herzens. Illo igitur, quod eum nolle dixit, hoc significatur, quod eum velle subiecit. *) Wenn gleich diese Deduction sich nur auf das Opfer im Allgemeinen bezieht, und zu dem sacrificium altaris als zu einem besondern, kirchlich bestimmten Opfer noch andere Bestimmungen hinzutreten müssen, so findet sie doch darauf Anwendung, und wir sehen schon hier, wohin der reale Schwerpunkt des Opferbegriffs, sofern darin der Begriff des Darbringens liegt, fallen muss, nämlich in das Subject des Darbringers, sofern in ihm auch das Object des Opfers liegt: der Mensch bringt sich selbst, d. i. den Gott wohlgefälligen Grund seiner Seele, seines Herzens oder Gemüthes dar. In diesem Opferbegriff, wonach im Object das Subject sich darbringt, fasst Augustinus ganz allgemein, ebensowohl die Opfer des alten Testaments, wie die täglichen Opfer des Altars in der Kirche Christi als similitudines sacrificii Christi.

*) Dem Augustinus folgt auch Thomas Aquinas, wenn er in seinen Quaestionen sagt: oblatio sacrificii fit ad aliquid significandum. Significat autem sacrificium, quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo anima Deo se ipsam offert, sicut principio suae creationis et fini suae beatitudinis. Et ideo, sicut soli Deo debemus spirituale sacrificium offerre, ita ei soli debemus offerre exteriora sacrificia.

Als nähere Bestimmungen der Eucharistie als eines kirchlichen Opfers treten dem bisher Gesagten folgende zwei Bestimmungen zusammen: 1) dass darin die Gemeinde, das ist der Leib Christi, sich selbst darbringt; und 2) dass die Gemeinde sich darbringt in dem Opfer Christi, das sich in das Opfer des Altars als in sein äusseres Bild und Gleichniss mittelst der Consecration hineinbildet, durch welches Opfer Christus die Gemeinde sich erworben und erkauft und Gott versöhnet hat. Kurz: der Kern des Begriffs von dem *sacrificium altaris* liegt nach Augustinus darin, dass die Glieder in dem, der das Haupt ist und zugleich in der Action, durch welche sie Glieder des Hauptes sind, sich Gott darbringen: In dieser Zusammenfassung culminirt der Begriff des *sacrificium altaris* bei Augustinus, wie er dies nach unserem Bedünken nirgend conciser und prägnanter ausgesprochen hat, als in seinem Werke *de civitate Dei* X, 20. in den Worten: *Unde verus ille mediator, inquantum formam servi accipiens mediator effectus est Dei et hominum, homo Christus Jesus, cum in forma Dei sacrificium cum patre sumat, cum quo et unus Deus est, — tamen in forma servi sacrificium maluit esse, quam sumere, ne vel hac occasione quisquam existi maret, cuilibet sacrificandum esse creaturae. Per hoc et sacerdos est ipse offerens, ipse et oblatio. Cujus rei sacramentum quotidianum esse voluit ecclesiae sacrificium, cum ipsius corporis ipse sit caput, et ipsius capitis ipsa sit corpus, tam ipsa per ipsum, quam ipse per ipsam suetus offerri. Wie die Glieder durch das Haupt (ipsa per ipsum) Gott dargebracht werden, so wird das Haupt durch die Glieder (ipse per ipsam) Gott dargebracht; geschieht das Erstere in dem Opfer Christi, so geschieht das Andere in dem Opfer des Altars, welches das sacramentum oder sacrum signum jenes Opfers ist. Aber in derselben Opferhandlung, in welcher die Glieder das Opfer Christi, ihres Hauptes begehen, werden sie selbst durch das Opfer, durch die Kraft und Gnade desselben Gott zum wohlgefälligen Opfer dargebracht.*

Hier ist nun auch der Punkt, von welchem aus es sich einigermaassen verstehen lässt, wie das *sacrificium altaris* als ein *praesidium salutis* für die Verstorbenen gelten konnte. Wenn nämlich der innere Lebensgrund der Gemeinde Christus ist, der in ihr Gestalt gewonnen hat; wenn die Gemeinde, die in Christo ist, mit diesem ihrem innern Lebensgrunde in dem Opfer des Altars sich

darbringt; wenn endlich zur Einheit und Gesammtheit dieser Gemeinde alle Diejenigen gehören, welche in Christo, oder, wie Augustinus sagt, in illo vinculo pacis, quod in illo exprimitur sacramento sind: — die Lebenden wie die Todten; — so mussten auch in dies Opfer des Altars die Lebenden wie die Todten eingeschlossen sein. Und wenn dies Sichdarbringen der Gemeinde in der Weise, wie oben gezeigt ist, Gott angenehm, und also auch der Gemeinde heilsam ist; so konnte man auch wohl die Ueberzeugung gewinnen, dass es auch den zu dieser Gemeinde gehörigen Todten heilsam sei. Die heilsame Frucht dieses Opfers aber konnte keine andere sein, als die Frucht des Opfers Christi, darum, weil das Opfer des Altars ein solches Opfer ist, das nicht auf irgend welchem beliebigen Wege zu Gott gelangen will, sondern allein nur auf dem Wege, auf welchem Christus uns zu Gott gebracht und mit Gott versöhnt hat, also auf dem Wege des Opfers Christi, in und mit demselben. Wenn also die Kraft und Wirkung des sacrificium altaris in dem Opfer Christi fundamentirt, oder wurzelhaft gegründet ist; so ist doch auf der anderen Seite die Bedingung einer gesegneten Theilnahme an der Kraft und Frucht dieses Opfers die, dass man in der Einheit der Glieder Christi mit dem Haupte ist, woraus folgt, dass Juden und Heiden, dass die noch nicht Getauften und die nicht in der Kirchengemeinschaft Verstorbenen, der Wohlthat des sacrificium altaris überall nicht theilhaftig werden konnten. Und da die gliedliche Einheit mit dem Haupte durch das Sacrament der Taufe versiegelt, in einem heiligen Leben sich offenbart; so kann es freilich geschehen, dass Einer in einem unheiligen Leben und Wandel den in Christo geheiligten Lebensgrund in sich wieder verleugnet, und so von der gliedlichen Gemeinschaft mit Christo sich selbst ablöst oder (durch Bann oder Excommunication) abgelöst werden muss. Auch diesen kann alsdann das sacrificium altaris keine Frucht des Lebens darreichen. Daher denn dies Opfer nur den in der Gemeinschaft der Kirche, in unitate ecclesiae Lebenden und Verstorbenen ein heilsames Opfer sein kann. Liegt nun aber der Grund, dass das Sacrament Lebenden und Todten ein heilsames Opfer sein kann, nicht darin, dass es ein heiliges, gutes Werk ist, sondern in dem Opfer Christi; so liegen doch die Bedingungen, dass es als heilsames Opfer wirkt, in der Gemeinde und ihrer Einheit und Gemeinschaft mit dem Haupte. Wir sehen, wie die Auffassung des Sacraments als eines Opfers auf den Begriff der Gemeinde zurückweist, und diesen fordert.

Es lässt sich die Wurzel diesser Auffassung aber auch wohl in Schriftstellen, wie Röm. 12, 1 ff. u. a. hinein verfolgen. Ueberhaupt kann man sagen, wäre das Ebenbild Gottes im Menschen zur völligen Entfaltung gekommen, so hätte sich der Mensch auch in das Ebenbild Gottes verklärt und somit in das Wohlgefallen Gottes erhoben. Aber mit der Flucht des Menschen von diesem Ebenbilde ist der Fluch der Sünde und des Todes, der Zorn Gottes über ihn gekommen. Und da es nun das Wohlgefallen Gottes ist, den verlorenen Menschen zu retten, so muss auch der innere Sinn, Trieb und Drang des Menschen nach der von Gott zugesagten Hülfe, Gott wohlgefallen: es wird ihm zugeeignet, was Gott ihm zugedacht hat. In demselben Maasse, als der Mensch dem guten und gnädigen Willen Gottes sich unterwirft, in demselben Maasse erhebt er seinen Willen in den Willen Gottes, der gleichsam durch das Medium des menschlichen Willens, der freilich dazu erst einer Anregung bedarf, den Menschen wieder erhebt aus seiner Verderbtheit und in das göttliche Wesen versetzt. Soll aber der im Herzen gefasste Trieb nicht blosser Regung bleiben, so muss er sich formiren, sich in eine bestimmte Gestalt und Richtung des Gemüthes, in Glaube und Liebe ausprägen; sodann aber weiter in dieser Ausprägung functioniren und thätig sein, damit er durch Unthätigkeit nicht wieder verkümmert oder gar eingehet. In allen Erweisungen des Glaubens und der Liebe wird der innere Trieb und Wille ein Sich-Gott-Darbringen, das als ein „lebendiges Opfer“ zu bezeichnen ist, welches Gott wohlgefällt, nicht um des äusseren Werkes willen, sondern um des innern, auf Gott gerichteten Triebes willen. Wenn Zweie den Hungrigen speisen, so kann es der äusseren Geberde nach dasselbe Werk zu sein scheinen, und ist doch nicht dasselbe Opfer, welches Gott wohlgefällt, wenn in dem Einen ist, was in dem Andern fehlt, nämlich die innere Richtung auf Gott, wie der Herr sagt: Ich bin hungrig gewesen und ihr habt mich gespeiset (Matth. 25). Nun könnte man weiter sagen, alle diese aus dem geheiligten Lebensgrunde fliessenden Liebesdienste und Glaubenswerke des Einzelnen, wie der ganzen Gemeinde werden in dem Opfer des Altars als ein Gott wohlgefälliges Opfer dargebracht; und wie sie Alle Ein Leib sind, sollen sie auch Alle in diesem Einen Opfer sich Gott darbringen. Alle, die ihre Leiber begeben zum Opfer, das da lebendig, heilig und Gott wohlgefällig ist, bringen diese ihre Opfer in Einem Opfer Gott dar, nämlich in dem Opfer des Altars, oder vielmehr in

dem Opfer Christi, das in dem Sacramente ist, und in diesem Einen Opfer empfangen sie Alle Gnade um Gnade.

Aber auch diese Vermittelung lässt den Opferbegriff im heiligen Abendmahle immer noch auf der Grenze stehen, wo er vor Missverständniss und Missdeutung um so weniger gesichert ist, wenn er den Begriff des Sacraments beherrscht. Nach Augustinus besteht das Wesentliche dieses Opfers darin, dass der Leib des Herrn, die Gemeinde, sich in dem Opfer des Hauptes Gott darbringt; und gewiss soll eine solche Darbringung im Sacramente des Altars geschehen. Ihr sollt des Herrn Tod verkünden, schreibt der Apostel, nämlich, dass es der Opfertod des Herrn für unsere Sünden ist, durch welchen wir die Vergebung der Sünden haben und uns also auch der Kraft und Gnade dieses Opfertodes übergeben müssen, wenn wir die Vergebung der Sünden haben wollen. Zu diesem Zwecke soll der Tod des Herrn im Sacramente verkündet werden, was doch noch etwas anders ist, als das Opfer des Herrn im Sacramente dispensiren. Nach der Institution des Herrn hat das Sacrament nicht den Zweck, dass sein Opfertod dispensirt, sondern sein Leib und Blut empfangen werde; und darin liegt der wesentliche Begriff, der das Sacrament zu beherrschen hat. Nachdem aber der Opferbegriff sich im Sacramente fixirt hatte, und dies als ein Opfer für Lebende und Todte galt, war es nur zu leicht, dass der Blick von der sich darbringenden Gemeinde sich wegwendete, und das Missverständniss eingeleitet wurde, dass in diesem Opfer Christus sich darbringe für die Gemeinde, und damit eine Opferhandlung vollzogen werde, die ihren Werth in sich selbst, als *opus operatum* habe. Bedenken wir nun, wie dieser Opferbegriff im Sacramente ein falscher ist; wie diesen Begriff verfolgend das sacerdotium sich immer anmaassender an die Stelle der Gemeinde setzte und dadurch immer mehr auf eine abstracte Auffassung des Messopfers hindrängte; wie das, bis in das kleinste Detail und mit überschwänglichem Luxus an Geberden, Gebeten und Handlungen ausgebildete Ritual nothwendig die Vorstellung erwecken und unterhalten musste, dass es vor Allem nur auf die Handlung ankomme; bedenken wir endlich, wie die Doctrin der katholischen Kirche so eifrig dem Cultus nachging, und statt sich auch zu vertiefen in das Wort Gottes, sich fast nur im Cultus veräusserlichte; — so können wir uns nicht wundern, endlich am Altare des Herrn ein Schauspiel (wie Chemnitz so oft die katholische Messe nennt) zu finden, in welchem ein *sacrificium*

repraesentativum, commemorativum et applicativum aufgeführt wurde, in welchem den Gläubigen „verbis, signis, ritibus, gestibus, ornamentis, vasis, vestibus,“ kurz mit dem ganzen Pomp des Messdienstes das Leiden des Herrn oder das Gedächtniss daran vorgestellt, und ihnen Gelegenheit gegeben werde, das Verdienst Christi sich anzueignen, welches Verdienst mittelst der mit diesem Opfer verbundenen Gebeten nicht blos den Anwesenden, sondern auch den Abwesenden, Lebenden, wie Todten, zugeeignet werde. — In das tausendjährige Gebäude der Messe fügte dann das Tridentinische Concil den Schlussstein mit der Erklärung hinein, dass in dem Messopfer derselbe Christus sei und incruente geopfert werde, der sich selbst am Kreuze zum blutigen Opfer dargebracht habe, und dass das Messopfer ein sacrificium vere propitiatorium sei, das nicht allein pro fidelium vivorum peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus, sed et pro defunctis in Christo nondum ad plenum purgatis dargebracht werde (Sess. VI. cap. 2); wozu Can. 3 das Anathem hinzufügt: Si quis dixerit, Missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium; vel soli prodesse sumenti, neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere, anathema sit.

Viertes Capitel.

Das dritte ist das Gebet für die Todten.

Nach dem Vorgange der heiligen Schrift wurden die Gebete Opfer genannt; und sie verdienen diesen Namen, nicht in sofern man mit dem Gebete an sich Gott etwas darbringt, sondern sofern man im Gebete seine Noth, sein Bedürfen Gott vorträgt, ihm Lob und Dank darbringt. Der Betende bringt sich selbst im Gebete Gott dar, und empfängt sich selbst, gesegnet aus der Gnadenfülle Gottes, wieder zurück. Das Gebet erweckt aber auch den inneren Menschen, zu Gott sich zu erheben, und in Gott sich zu gründen mit aller Zuversicht. Das Gebet ist der lebendige Verkehr mit Gott und darum auch der Weg, auf welchem die Hülfe Gottes herniedersteigt, wie

im Gebet das Bedürfen zu ihm emporsteigt. Nur in diesem lebendigen Verkehr ist das Gebet Darbringen und Empfangen; losgerissen davon wird es todte Form, ein abstractes Werk, womit man wohl meinen kann, Gott zu dienen, empfängt aber keine andere Antwort zurück, als die bereits gegebene: „Dies Volk dient mir nur mit seinen Lippen, aber ihre Herzen sind fern von mir, darum vergeblich dienen sie mir.“

Es giebt im christlichen Gemeindebewusstsein Bedürfnisse, die immer da sind, immer von neuem wieder sich geltend machen, und also auch immer der Inhalt des Gebetes der betenden Gemeinde sein werden. Sie werden nach Form und Inhalt sich mehr oder weniger abschliessen, und ein Bestandtheil der Liturgie werden. Als einen sehr frühen Bestandtheil der Liturgie finden wir auch die Gebete oder Fürbitten für die Verstorbenen; und dieser Umstand dürfte wohl darauf zurückweisen, dass sie einem allgemein empfundenen Bedürfnisse der christlichen Gemeinde entsprochen haben, und dass ihr Ursprung durchaus nicht in einer lokalen oder temporellen Veranlassung zu suchen ist. Wir kennen, wie schon in der Einleitung bemerkt ist, den Ursprung dieser Gebete allerdings auf ein bestimmtes apostolisches Gebot nicht zurückweisen; wenn wir aber als den Boden, der sie erzeugt hat, ein allgemein empfundenes Bedürfniss der Gemeinden bezeichnen müssen, so scheint dies in jene Zeit zurückzuführen, wo der herrschende Glaube der Kirche auch eine Theilnahme der Lebenden an dem ferneren Geschick der Todten in einem nicht geringen Grade belebte und rege hielt. Irren wir nicht, so ist das die Zeit, wo man die Wiederkunft des Herrn und die damit verbundene Auferstehung der Todten als nahe bevorstehend erwartete. Wir können es hier der Kirchen- und Dogmengeschichte überlassen, die Spuren dieser Erwartung bis in die früheste Zeit der Kirche hinab, und ihre Fortbildung in dem, den Glauben der ersten christlichen Jahrhunderte so mächtig durchströmenden Chiliasmus zu verfolgen; hier genüge uns die Bemerkung, wie die mehr oder weniger chiliastischen Erwartungen den Gebeten für die Todten unverkennbar ihr erstes Gepräge gegeben und ihre Stellung in der Liturgie gesichert haben. Wenn man nicht verkennen kann, wie der oben angedeutete Realismus in der Auffassung der Eucharistie mit den Auferstehungserwartungen der ersten Jahrhunderte vielfach verschlungen ist, wenn man die Eucharistie empfing zur Stärkung und Bewahrung des Auferstehungsleibes, so lag es nahe,

bei der Feier der Eucharistie auch derer zu gedenken, deren Leiblichkeit bereits der Auferstehung entgegenreifte und in dem Ritual der Feier, in den eucharistischen Gebeten auch die Fürbitte für die Verstorbenen aufzunehmen.

Aber auch der ursprüngliche Inhalt dieser Gebete, so weit wir ihn verfolgen können, deutet auf diese Verbindung und Verschlingung mit chiliastischen Auferstehungshoffnungen. Noch zur Zeit des Tertullian und darüber hinaus erfliehete man für die Todten Theilnahme an der ersten Auferstehung. So sagt Tertullian (*de monog. cap. 10*) von der Frau, die sich nach dem Tode ihres ersten Mannes wieder verheirathet, dass sie für die Seele des verstorbenen Mannes bitte: *Enimvero et pro anima ejus orat, et refrigerium interim adpostulat ei et in prima resurrectione consortium, et offert annuis diebus dormitionis ejus*. Mit dem Chiliasmus verschwindet auch die Bitte um Theilnahme an der ersten Auferstehung aus dem Gebete für die Todten; höchstens wurde anstatt der *prima resurrectio* eine *matura resurrectio* erbeten, ohne Zweifel wohl ein Nachklang der Gebete aus der chiliastischen Periode. Allgemeiner werden seit jener Zeit die Formeln: *da requiem* (wonach später das Todtenamt selbst *Requiem* genannt worden ist), *da pacem, fac eos (defunctos) requiescere in sinu Abrahae, Isaac et Jacob u. a.*, aus denen die Erwartung einer baldigen Auferstehung ganz verschwunden ist. Daneben kommt auch hie und da schon früh die Bitte um Vergebung der Sünden auf, und es finden sich Formeln, wie: *dele, ignosce et remitte omnia peccata eorum; — non reputa illis omnia delicta; — dimitte per misericordiam tuam delicta et defectus eorum etc.* Dies führt uns zu der Frage nach dem Zweck dieser Gebete.

Es war nicht schwer, die grundlose Behauptung eines Bellarmin zurückzuweisen, dass die von Alters her üblichen Gebete für die Todten ein Zeugniss wären für das Alter der Lehre vom Fegefeuer. Ebenso wenig konnte es die Absicht sein, mit Hülfe dieser Gebete eine Erlösung aus dem Fegefeuer zu bewirken. Eine solche Behauptung hatten selbst katholische Schriftsteller wie Cassander nicht gewagt, der (nach Joh. Gerhard) in seiner *consult. de iterat. miss.* bekennt: *veteribus nec de statu animarum, quibus suffragia prodessent, nec de ratione, qua prodessent, satis constitisse. Hoc tamen officium ceu testimonium caritatis erga defunctos, et professionem fidei de immortalitate animarum et futura resurrectione*

Deo gratam et ecclesiae utilem ipsos judicasse. Ebenso wollte der Jesuit Salmeronius in den Gebeten für die Todten nur eine „*gratulatoria ecclesiae precatio*.“ Im Allgemeinen sind auch die (älteren) protestantischen Theologen bei dieser Ansicht stehen geblieben, und haben diese Gebete für die Todten in den früheren Zeiten der Kirche für „*preces εὐχαριστικαὶ ac gratulatoriae*, „*quibus pie defunctis de eo, quod jam Dei benignitatem acceperunt, gratulantur*“ gehalten; was jedoch durch den Inhalt der Gebete, so weit er bekannt ist, nicht völlig bestätigt wird. Zur Begründung dieser Ansicht beruft man sich auch auf Augustinus (de civit. Dei VIII, 27), der, die Memorien der Märtyrer rechtfertigend sagt: Wir errichten den Märtyrern keine Tempel etc., bringen ihnen keine Opfer, weil nicht sie, sondern ihr Gott auch unser Gott ist. Wir ehren ihr Gedächtniss als das Gedächtniss heiliger Menschen Gottes, die bis zum Tode ihres Leibes für die Wahrheit gestritten haben etc. Wer aber hat jemals gehört, dass der Priester am Altare, wenn er über den heiligen Leib eines Märtyrers zu Gottes Ehren den Gottesdienst verwaltet, in den Gebeten sagt: *Offero tibi sacrificium, Petre, vel Paule, vel Cypriane; — cum apud eorum memorias offeratur Deo, qui eos et homines et martyres fecit, et sanctis suis angelis coelesti honore sociavit; ut ea celebritate, et Deo vero de illorum victoriis gratias agamus et nos ad imitationem talium coronarum atque palmarum eodem invocato in auxilium ex eorum memoriae renovatione adhortemur.* Augustinus redet aber in dieser Stelle von dem *sacrificium altaris* und den dabei üblichen Oblationen, er redet von der ganzen Cultushandlung, welche zu Ehren der Märtyrer an ihren Altären begangen wurde, aber nicht im Besondern von dem Gebete für die Todten, das in dieser Cultushandlung mit eingeflochten war. Sodann redet er hier blos von den Märtyrern, für deren Tod eine gratulatorische Danksagung allenfalls passend gewesen wäre; die Gebete aber, um die es sich hier handelt, wurden nicht allein für die Märtyrer, sondern für alle in der kirchlichen Gemeinschaft Verstorbenen dargebracht; auch für die, für welche diese den Märtyrern ziemlichen *preces gratulatoriae* unpassend gewesen sein würden. Es ist aber auch hier, wie schon oben, das Missverständniss wieder zu rügen, unter den Oblationen, oder unter dem Ausdruck *offerre* nur die Gebete, und nicht vielmehr die ganze Cultushandlung zu verstehen, welche in Darbringung materieller Gaben, in Weihenden Gebeten etc. und in der Feier des Sacramentes bestand, und als ein *sacrificium* aufgefasst wurde.

Der Zweck dieser Gebete war unverkennbar der: Fürbitte der Lebenden, insonderheit der lebenden Gemeinde für die Verstorbenen, und damit zugleich eine Beweisung des Glaubens, der durch die Liebe thätig ist, zu sein. Wenn die Fürbitte für die Todten auch nicht auf ein ausdrückliches apostolisches Gebet zurückgeführt werden kann, so ist es doch nicht wider den Geist der apostolischen Lehre, Fürbitte für Alle zu thun, mit welchen die Gemeinde im Glauben und in der Liebe sich verbunden weiss. Dass aber eine Gemeinschaft derer, die dem Herrn leben und in dem Herrn entschlafen sind, bestehe, ist ein Grundzug des altkirchlichen Gemeindebewusstseins, der, mehr als im Dogma, im Cultus, in den liturgischen Gebeten für die Todten Pflege und Bewahrung gefunden hat. Und wenn diese Gebete auch die Fürbitte für Vergebung der Sünde enthielten, so hatte man wenigstens in sofern auch ein apostolisches Zeugnis für sich, als 1. Joh. 5, 16 es nicht blos empfohlen wird, zu bitten, „so Jemand siehet seinen Bruder sündigen eine Sünde nicht zum Tode“, sondern auch die Verheissung daran geknüpft ist, dass er das Leben geben wird denen, die da sündigen nicht zum Tode. — Es ist aber auch deutlich ausgesprochene Lehre der Schrift, dass die Lebenden, wie die Todten, des Herrn sind, weshalb denn auch Christus das Haupt und der einende Mittelpunkt einer Gemeinde ist, zu welcher ebensowohl die in dem Herrn Lebenden, wie in dem Herrn Verstorbenen gehören. Wir nehmen deshalb auch kein Bedenken, das Bewusstsein, in Christo einer Gemeinde oder Gemeinschaft (Communität, ἐκκλησία) anzugehören, die ihre Glieder, ihre Kämpfer und Sieger im Himmel und auf Erden hat, und von dem Throne der Herrlichkeit herab bis in die Tiefen der Noth und Bedürftigkeit des angefochtenen Lebens und Glaubens auf der Erde reicht, für ein durchaus christliches Gemeindebewusstsein zu halten. Wir sind durch Einen Geist Alle zu einem Leibe getauft (1. Cor. 12, 13), dass wir Alle Ein Leib sind, durch Einen Geist beseelt, wozu Augustinus richtig bemerkt: non enim revera Domini corpus est, quod cum illo non erit in aeternum. Wenn wir durch den Glauben an den Namen des eingebornen Sohnes Gottes das ewige Leben haben (Joh. 3, 16 u. a.), so sind die Gläubigen auf Erden noch keineswegs die durch den Glauben Vollendeten; das Ende ihres Glaubens, nämlich ihrer Seelen Seligkeit, liegt vielmehr in jenem Leben; es sind die Seligen, die zur Vollendung und relativen Endschafft ihres Glaubens gekommenen Glieder derselben Gemeinde, die auf Erden den Glauben hat, und es ist die Gemeinschaft der Gläubigen,

der Leib Christi, des zur Rechten Gottes erhöhten Menschensohnes, eine solche Gemeinschaft, welche Lebende und Todte umfasst.

Es ist nur Eine Gemeinde der Heiligen, das ist die, deren Glieder Einem Haupte, nämlich Christo, dem wahrhaftigen Sohne des lebendigen Gottes, zugehören und mit diesem Haupte in Einem Glauben verbunden sind, nämlich in dem durch den heiligen Geist geweckten und gewirkten, und in Kraft des heiligen Geistes auf Wort und Zeugniß der heiligen Schrift fest gegründeten Glauben, dass wir durch das Verdienst des Gekreuzigten und Auferstandenen und in der lebendigen Gemeinschaft mit ihm Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit haben. Diese Gemeinde umfasst nicht blos die, welche in der gläubigen Gemeinschaft mit ihrem Haupte das ewige Leben im Glauben erhoffen und danach ringen (*ecclesia militans*), sondern auch die, welche es erlangt haben, und im Vollgenuss des Glaubens ihre Siegeshymnen singen (*ecclesia triumphans*). So Viele ihrer in der gläubigen Gemeinschaft mit Christo stehen, die haben auch in Christo, der die Auferstehung und das Leben ist, ein persönliches Leben gewonnen, an dem der Tod keine Macht mehr hat; sie bilden, gleichviel, ob sie leben oder entschlafen sind, eine Gemeinschaft derer, die in Christo das Leben haben. Das Gemeinschaftliche, das dieser Gemeinde zukommt, ist dies, dass sie durch Gottes Gnade in Christo das neue, den Tod und das Gericht überwindende Leben haben, und der Unterschied bestehet darin, dass sie hinieden im zeitlichen Leben dies neue Leben spermatisch in ihrem sterblichen Leibe tragen, dass es aber bei denen, die in dem Herrn entschlafen sind, zu frucht- und garbenreicher Entfaltung kommt. In der Gemeinschaft mit Christo, d. i. in der christlichen Gemeinde, hat das neue Leben zwei Lebensgestalten oder Formen, und sind doch Gestalten desselben Einen neuen Lebens, das ausgehet von dem Haupte Christo, und diese Lebensgestalten entfalten sich darum auch die eine aus der andern. Im diesseitigen Leben wird es gelebt im Glauben, erscheint im Bilde des Irdischen, in Pilgrimschaft, Mühe, Arbeit, Kampf; im jenseitigen Leben trägt es das Bild des Himmlischen, wird gelebt im Schauen, als Wonne der Heimath, der Ruhe, des Friedens, als Sieg und Vollendung zur Auferstehung des Lebens. In diesem Entwicklungsgange des neuen Lebens in Christo ist der leibliche Tod die Scheidung, in welcher der natürliche Leib, der im Verleiblichungsprocess des natürlichen und sündigen Lebens formirt ist, abgethan wird, damit das neue Leben frei werde und in das geist-

liche Wesen sich verleibliche, wie vorher das natürliche adamitische Leben sich in das natürliche Wesen verleiblichte.

Der Unterschied zwischen Lebenden und Todten ist in Christo, dem Lebenshaupte, aufgehoben, und in dem gläubigen Bewusstsein, dass weder Leben noch Tod uns scheiden mag von der Liebe Gottes in Christo Jesu, unserem Herrn, hat sich auch das Bewusstsein einer Gemeinschaft auszusprechen, die in Christo Jesu ist und Lebende wie Todte mit einem, wenn auch unsichtbaren, doch festen und gewissen Bande umschlingt. Das ist die Gemeinde, welche wir im dritten Capitel des apostolischen Symbolums bekennen: „Eine heilige allgemeine christliche Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen.“ Das ist die Gemeinde, in welcher Gott seine Gnadenwerke thut und vollendet, damit durch sie und in ihr den Fürstenthümern und Herrschaften im Himmel die mannichfaltige Weisheit Gottes kund werde (Eph. 3, 10). Und wie sie so der Schauplatz von Gottes Gnadenwerken ist, so soll sie auch der Tempel seiner Ehre und seines Ruhmes sein (Eph. 3, 21). In dieser Gemeinde wird das Geheimniss des göttlichen Willens erkannt, dass Alles, was im Himmel und auf Erden ist, in Christo unter Ein Haupt verfasst werde (Ephes. 1, 10. Col. 1, 20*). — Die Gemeinde ist der Leib des Herrn, in welchem die Oekonomie eines neuen Lebens, ausgehend von dem Haupte, von dem zur rechten Gottes erhöhten Menschensohn durch alle Stufen und Grade der Vollkommenheit und Vollendung sich fortsetzt bis herab zu der ersten und niedrigsten Stufe, wo die Berufung und Sammlung der Gemeinde aus dem Argen in der Welt geschieht, und wo dann weiter der Herr sie reinigt durch das Wasserbad im Worte, damit sie jemehr und mehr durch alle Stufen der Vollendung herankomme zu der herrlichen und in Herrlichkeit vollendeten Gemeinde (ἐνδοξον τὴν ἐκκλησίαν), die der Herr selbst ihm dargestellt hat (Ephes 5, 26. 27). Der innere Kern der

*) Die Worte: τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς verstehen die älteren lutherischen Ausleger nach dem Vorgange des Chrysostomus und Theophylact von den Engeln, sofern durch das Mittleramt Christi auch die Engel den Gläubigen wieder freundlich zugewandt seien. Die Reformirten, die den Mittlerdienst Christi für die Engel nicht statuiren, erklären, wie Beza und Piscator, die Worte von den Seelen der gläubig in Christo Entschlafenen. Das richtige sagt Bengel im Gnomen z. d. St.: τὰ πάντα, omnia: non modo Judaei et gentes, et etiam ea, quae in coelis et quae super terra sunt: angeli hominesque, et hi vel viventes, vel pridem etiam defuncti.

123
Gemeinde ist jene himmlische Gemeinde, deren reiche Gliederung der Apostel Hebr. 12, 32 ff. *) beschreibt, und der die irdische Gemeinde nicht fern und fremd, oder doch nicht ferner und fremder ist, als die äussere Sphäre ihrem Centrum, die sich beide so innig zugehören, dass sie ohne einander nicht sein können. Es wäre keine himmlische Gemeinde, wenn sie nicht ihre Geburtsstätte in der irdischen Gemeinde hätte, und in der letzteren ihre Berufung und Erwählung empfangen hätte. Aber es erhält nun auch die irdische Gemeinde Kraft und Stärkung aus der himmlischen Gemeinde, durch welche sie, wie durch höhere und edlere Gliedmaassen mit dem Haupte vereinigt ist; und es ist die Kraft des ewigen Lebens, welche die diesseitige Gemeinde geniesst, doch nur ein Ausfluss derselben Lebenskraft, welcher die jenseitige Gemeinde schon in höherem Maasse theilhaftig worden ist. Es ist nur Eine Gemeinde der Heiligen, derer die im Himmel und auf Erden sind, zu welcher das Hinzukommen geschieht im Glauben und in den Sacramenten; durch dies Hinzukommen aber wird eine Gemeinschaft mit der himmlischen Gemeinde und mit dem Haupte der Gemeinde eingeleitet, deren Frucht und Segen sich durch das zeitliche Leben, durch Tod und Gericht hindurch bis in das ewige Leben hinein erstreckt (cf. Bengel ad Hebr. 12, 22 ff.).

Nach Augustinus ist die Kirche der Leib des Herrn, mit dessen Gliedern Christus eins worden ist, einmal in Kraft seiner Menschwerdung, da er in der Gestalt des Fleisches erschien und Knechtsgestalt annahm; sodann aber auch in Kraft der Verheissung, dass im Samen Abrahams alle Völker gesegnet werden sollen; denn dieser Same bedeutet ebensowohl Christum, wie die an Christum gläubig gewordenen Nachkommen Abrahams (de verbis Domini serm. 61). Was aber mit Christo Eins ist, das hat auch in Christo Gemeinschaft, und diese Gemeinschaft umfasst die Lebenden und Todten, sofern sie Glieder der Kirche sind. Uebereinstimmend mit der oben erwähnten Ansicht vom sacrificium altaris sagt er, die Lebenden

*) Die Stelle redet nicht de accessu ad militantem ecclesiam, aber auch nicht allein de triumphante ecclesia, wie schon Joh. Gerhard (loc. theol. ed. Cotta XI pag. 88) gegen Bellarmin geltend macht; sondern von der Zusammengehörigkeit beider; wie Gerhard sagt: ostendit enim auctor loci Ebr. 12, 22 seq. esse unam societatem et arctissimam conjunctionem ecclesiae in terris militantis et ecclesiae in coelis triumphantis, atque utramque velut unum quoddam mysticum corpus considerandum esse ostendit.

und Todten wissen, dass sie zusammen ein Opfer sind, das dem Herrn dargebracht ist, und mit Rücksicht darauf, dass zur himmlischen Gemeinde auch die Engel gehören, nennt er die irdische, wie die himmlische Gemeinde einen Gottesstaat, dessen einer Theil in den Lebenden auf Erden pilgert, und dessen anderer Theil in den Seligen Hülfe leistet. *) — Im Enchiridion cap. 56 sagt er: Rectus confessionis ordo poscebat, ut trinitati subjungeretur ecclesia tanquam habitatori domus sua, et Deo templum suum, et conditori civitas sua. Quae tota hic accipienda est non solum ex parte qua peregrinatur in terris a solis ortu usque ad occasum laudans nomen domini et post vetustatis captivitatem contans canticum novum; verum etiam ex illa, quae in coelis semper ex quo condita est cohaesit Deo, nec ullum sui casus malum experta est. Haec in sanctis angelis beata persistit, et suae parti peregrinanti sicut oportet opitulatur, quia utraque una erit consortio aeternitatis, et nunc una est vinculo charitatis, quae tota instituta est ad colendum unum Deum etc. (Confr. auch August. in Psalm. 90 conc. II; — de bapt. contra Donat. I, 16). — Bei dieser unzertrennlichen Einheit des Leibes Christi und der in ihm bestehenden Gemeinschaft der Lebenden und Todten, ist nicht blos das berechtigt, was zum Gedächtniss der Todten am Altare des Herrn geschieht; auch die Beschleunigung der Taufe bei Todesgefahr, und die Wiederaussöhnung mit der Kirche sind Forderungen, deren Nothwendigkeit nur unter der Voraussetzung einer ungetrennten Gemeinde der Lebenden und Todten begriffen wird, sofern ja Niemand zu der Gemeinde der Seligen gehört, der nicht durch die Taufe oder durch Aussöhnung mit der Kirche ein Mitglied der irdischen Gemeinde ist. Neque enim (sagt August. de civit. Dei XX, 9) piorum animae mortuorum separantur ab ecclesia, quae etiam nunc est regnum Christi; alioquin nec ad altare Dei fieret eorum memoria in communicatione corporis Christi; nec aliquid prodesset ad ejus in periculis baptismum currere, ne sine illo finiatur haec vita; nec ad reconciliationem, si

*) De civit. Dei X, 7: Merito illi in coelestibus sedibus constituti, immortales et beati, qui creatoris sui participatione congaudent, cujus aeternitate firmi, cujus veritati certi, cujus munere sancti sunt; quoniam nos mortales et miseros, ut immortales beatique simus misericorditer diligunt; nolunt nos sibi sacrificare, sed ei, cujus et ipsi nobiscum sacrificium se esse noverunt. Cum ipsis enim sumus una civitas Dei, cui dicitur in Psalmo: Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei; cujus pars in nobis peregrinatur, pars in illis opitulatur.

forte per poenitentiam malamve conscientiam quisque ab eodem corpore separatus est. Cur enim fiunt ista, nisi quia fideles etiam defuncti membra ejus sunt? — Die himmlische Gemeinde ist nicht, wenn ihre Mitglieder nicht schon in der irdischen Gemeinde ihre Gemeinschaft mit dem Haupte vollzogen und bewahrt haben; und die Lehre, der Cultus, die Disciplin der irdischen Kirche hat keinen anderen Zweck, als die Lebenden zur Gemeinschaft mit dem Herrn zu führen, sie darin zu bewahren und zu stärken, um ihnen dadurch die Theilnahme an der oberen himmlischen Gemeinde zu erhalten, und diese obere Gemeinde zur Ehre Gottes zu mehren und zu bauen. — Nur unter der Bedingung einer solchen Gemeinschaft ist auch nur irgendwelche Opitulation denkbar und möglich; und der Dienst der Lebenden für die Todten, wie der Himmlischen für die auf Erden Lebenden kann daher auch die Grenzen dieser Gemeinschaft nicht überschreiten, so wie es auch einen gegenseitigen Dienst der Glieder Eines Leibes giebt, der nur möglich und wirklich ist, sofern diese Glieder sich nicht von dem Leibe getrennt haben. So lange ein Mensch auf Erden lebt, ist es noch möglich, dass er zur gliedlichen Gemeinschaft mit dem Haupte, d. i. Christo, herangezogen wird; ist dies aber bei Lebzeiten nicht geschehen, so ist es nach dem Tode nicht mehr möglich, denn die Gemeinschaft der Seligen ist bedingt durch die Gemeinschaft der Gläubigen auf Erden. Das Heil liegt nur in der Gemeinschaft mit dem Herrn; ausserhalb dieser Gemeinschaft ist so wenig Heil, als den Menschen ein anderer Name gegeben ist, darin sie sollen selig werden. Es ist nun zwar Allen das Heil zugedacht, und in sofern ist auch kein Mensch weder von dem Heil, noch von der Gemeinschaft, in welcher es dargereicht wird, ausgeschlossen; dennoch gilt diese Bedingung doch nur für die Lebenden auf Erden; wer nicht in diesem zeitlichen Leben zu dieser Gemeinschaft gelangt und in ihr sein Leben beschliesst, der gelangt nicht zu dem dieser Gemeinde zugedachten und in Christo erworbenen Heil. Darum auch das Gebet oder die Fürbitte, wiefern sie ein Dienst der gläubigen Gemeinde zum Heil der Menschen ist, kann sie immer noch den auf Erden Lebenden, auch den Ungläubigen und Sündern, zu Gute kommen, aber als ein Dienst für die Todten kann die Fürbitte nur noch denen zu gute kommen, die in der Gemeinschaft des Glaubens verstorben sind; weshalb die Kirche für die im Unglauben und ausser der Gemeinschaft Verstorbenen nicht bittet. Das Gebet für die Todten setzt ebensowohl die Gemeinschaft der Lebenden mit den Todten

voraus, als es diese Gemeinschaft in Christo fordert. Si qui autem usque ad mortem habebunt cor impenitens, nec ex inimicis convertentur in filios, nunquid jam pro eis, id est pro talium defunctorum spiritibus orat ecclesia? Cur ita, nisi quia jam in parte diaboli computantur, qui, dum essent in corpore, non sunt translati ad Christum? Eadem itaque causa est, cur non oretur tunc pro hominibus aeterno igne puniendis, quae causa est, ut neque nunc neque tunc oretur pro angelis malis: quae itidem causa est, ut quamvis pro hominibus nunc vivis oretur, etiam malis, tamen jam nec nunc oretur pro infidelibus impiisque defunctis. Nam pro defunctis quibusdam vel ipsius ecclesiae, vel quorundam piorum exauditur oratio, sed pro his, quorum in Christo regeneratorum, nec usque adeo vita in corpore male gesta est, ut tali misericordia judicentur digni non esse, nec usque adeo bene, ut talem misericordiam reperiantur necessariam non habere (de civ. Dei XXI, 24).

Diese letzte Aeusserung des Augustinus lässt es deutlich genug durchblicken, wie die katholische Kirche in den Gebeten für die Todten nicht nur ein Mittel, das Bedürfniss und Bewusstsein der kirchlichen Gemeinschaft rege zu erhalten, sondern auch ein Mittel der Zucht hatte, das im Zusammenhange mit dem kirchlichen Leben und Cultus unzweifelhaft wohlthätig wirken konnte und gewiss auch wohlthätig wirkte. Die Verweigerung dieses Gebetes war ebensowohl ein warnendes Urtheil über die Verstorbenen, wie eine Mahnung an die Lebenden; und in der gläubigen Ueberzeugung, dass die Kraft und Wirkung der Fürbitte auch über die Grenze des Lebens hinaus reiche, erkannte man in dem Gebete für die Todten eine Pflicht, die in allerlei Weise geübt wurde.

Wir finden nämlich Gebete für die Todten in den öffentlichen Reden, die zum Gedächtniss der Verstorbenen gehalten wurden. So in der Rede des Ambrosius auf den Tod des Kaisers Theodosius: Da requiem, Domine perfectam Theodosio, requiem illam, quam praeparasti sanctis tuis. Illuc convertatur anima ejus, unde descendit, ubi mortis aculeum sentire non possit. Und in der Rede auf den Tod des Valentinianus: Te quaeso, summe Deus, ut carissimos juvenes (die Kaiser Valentinian und Gratian) matura resurrectione suscites et resuscites, et immaturum hunc vitae istius cursum matura resurrectione compenses. Man kann bei diesen und ähnlichen Gebeten nicht einwenden wollen, sie seien doch nur eine leere Form,

da ja Ambrosius überzeugt gewesen sei, dass die Verstorbenen das, was er für sie erbittet, schon empfangen haben, wie er das selbst in seinen Reden deutlich genug ausspricht. Ambrosius will durch seine Fürbitte nichts erlangen, was die in der Gemeinschaft der Kirche Verstorbenen nicht durch die Gnade des Herrn empfangen; er erbittet nur das, was die in der Heilsgnade Verstorbenen empfangen können: „Wer vom Gebet und dessen Werth in dem priesterlichen Zugang zu Gott, wie selbiger im Reiche des lieben Sohnes Gottes eingerichtet ist, gründliche Ueberzeugung aus dem Evangelio hat, der geniesst von daher Zuversicht vor dem Gebete, auf desselben getroste Uebung; aber auch nach dem Gebete die tröstliche Versicherung, bei welcher wir das, was uns begegnet, nicht als von ungefähr, sondern als eine auf unser Bitten genommene Gabe ansehen dürfen.“ So wir wissen, dass Er uns höret, was wir bitten, so wissen wir, dass wir die Bitte haben, die wir von Ihm gebeten haben (1. Joh. 5, 15.). In dieser Gewissheit dürfen wir denn auch wohl Fürbitte für die Todten thun.

Unter den Gebeten für die Verstorbenen sind sodann diejenigen zu erwähnen, in welchen die Angehörigen selbst ihrer Todten vor Gott gedachten, je nach dem Maass und Bedürfniss ihres Glaubens. Dahin gehört das Gebet des Augustinus für seine treffliche Mutter Monica. Es findet sich in den Confessionen dieses Kirchenvaters (IX, 13), und verdient als eins der innigsten derartigen Gebete um so mehr hier eine Stelle, da sich darin der katholische Standpunkt des Beters selbst unverkennbar abspiegelt. — Im Rückblick auf den früheren Schmerz (*carnalis affectus*), den er beim Tode seiner Mutter empfunden hat, beginnt er:

„Fundo tibi, Deus noster, pro illa famula tua longe aliud lacrymarum genus, quod manat de concusso spiritu consideratione periculorum omnis animae, quae in Adam moritur. Quanquam illa in Christo vivificata, etiam nondum carne resoluta sic vixerit, ut laudetur nomen tuum in fide moribusque ejus, non tamen audeo dicere, ex quo eam per baptismum regenerasti, nullum verbum exisse ab ore ejus contra praeceptum tuum. Et dictum est a veritate filio tuo: Si quis dixerit fratri suo, fatue, reus erit gehennae ignis. Et vae etiam laudabili vitae hominum, si remota misericordia discutias eam. Quia vero non exquiris delicta vehementer, fiducialiter speramus,

aliquem apud te locum invenire indulgentiae. Quisquis autem tibi enumerat vera merita sua, quid tibi enumerat nisi munera tua? O si cognoscant se omnes homines! et qui gloriantur, in domino gloriantur! Ego itaque — laus mea, et vita mea, Deus cordis mei — sepositis paulisper bonis ejus actibus, pro quibus tibi gaudens gratias ago, nunc pro peccatis matris meae deprecor te; exaudi me per medicinam vulnerum nostrorum, quae pependit in ligno, et sedens ad dexteram tuam te interpellat pro nobis. Scio misericorditer operatam et ex corde dimisisse debita debitoribus suis; dimitte illi et tu debita sua, si qua etiam contraxit per tot annos post aquam salutis. Dimitte domine, dimitte obsecro, ne intres cum ea in iudicium. Superexaltet misericordia iudicium, quoniam eloquia tua vera sunt, et promisisti misericordiam misericordibus. Quod ut essent tu dedisti eis, qui misereberis cui misertus eris, et misericordiam tuam praestabis cui misericors fueris. Et credo jam feceris quod de rogo, sed voluntaria oris mei approba domine. Namque illa imminente die resolutionis suae non cogitabit suum corpus sumptuose contegi, aut condiri aromatibus, aut monumentum electum concupivit, aut curavit sepulcrum patrum. Non ista mandavit nobis, sed tantummodo memoriam sui ad altare tuum fieri desideravit, cui nullius diei praetermissione servierat, unde scieret dispensari victimam sanctam, qua deletum est chirographum, quod erat contrarium nobis, qua triumphatus est hostis computans delicta nostra et quaerens quid objiciat, et nihil inveniens in illo, in quo vincimus. Quis ei refundet innocentem sanguinem? Quis ei restituet pretium, quo nos emit, ut nos auferat ei? Ad cujus pretii nostri sacramentum ligavit ancilla tua animam suam vinculo fidei. Nemo a protectione tua dirumpat eam. Non se interponat nec vi nec insidiis leo et draco; neque enim respondebit illa nihil se debere, ne convincatur et obtineatur ab accusatore callido; sed respondebit dimissa debita sua ab eo, cui nemo reddet, quod pro nobis non debens reddidit. Sit ergo in pace cum viro, ante quem nulli et post quem nulli nupta est, cui servivit fructum tibi afferens cum tolerantia, ut eum quoque lucraretur tibi. Et inspira, domine Deus meus, inspira servis tuis fratribus meis, filiis tuis dominis meis, quibus et voce et corde et litteris servio, ut quotquot haec legerint, meminerint ad altare tuum Monicae famulae tuae cum Patricio, quondam ejus conjuge, per quorum carnem introduxisti me in hanc vitam, quemadmodum nescio. Meminerint cum affectu pio parentum meorum in hac luce transitoria, et fratrum meorum sub te patre in matre catholica, et civium meorum

in aeterna Hierusalem, cui suspicat peregrinatio populi tui ab exitu usque ad reditum; ut quod a me illa poposcit extremum, uberius ei praestetur in multorum orationibus, tam per confessiones quam per orationes meas.“

Ein schönes, inniges, gläubiges Gebet! Dass aber ein Protestant so beten würde, kann Niemand behaupten wollen. Dies Gebet ist durchaus katholisch, athmet durchaus den Geist katholischer Anschauung: Gluth des Glaubens, lodernd über dem Holz der Werke. Das Gebot des Herrn soll erfüllt werden. Kein Mensch erfüllt es, kein Mensch weiss, ob er es erfüllt hat. Darum kann auch kein Mensch im Gerichte Gottes bestehen. Was soll er thun? Der Protestant antwortet auf Grund der heiligen Schrift (cf. Römer 8 ff.): mit festem Glauben die Gnade Gottes in Christo und das Verdienst Christi ergreifen; dem Glauben wird die Vergebung der Sünden geschenkt und die Gerechtigkeit beigelegt um des Verdienstes Christi willen. Augustinus setzt zwischen den Glauben und des Glaubens Ende oder Frucht das sacramentum sacrificii Christi und das Gebet, das bei und in diesem Opfer der Lebenden und Todten gedenkt. Der Glaube an die Gnade Gottes in Christo bedarf dieser Hülfe und kann nicht anders, als durch die Pforte des Sacramentes und des Gebetes zu seiner Herrlichkeit eingehen. Dem Glauben wird das, was ihm zugesagt ist, nicht um des Glaubens willen geschenkt, sondern durch Vermittlung des Sacramentes des Opfers Christi und der Gebete. So sehen wir denn schon hier bei Augustinus in sehr deutlichem Umriss die Fundamente zu jenem Vermittlungsinstitute, das sich in der Priesterschaft, im Opfer- und Gebets-Cultus der katholischen Kirche so mächtig erhob, dass es den Glauben nicht mehr zu vermitteln, sondern zu vertreten und zu ersetzen schien, und das, was anfänglich nur als Hülfe des Glaubens, als praesidium salutis gedacht und gepflegt war, zu einem Werke wurde, wodurch man die dem Glauben gegebene Verheissung Gottes zu erwerben und zu verdienen hoffte. — Auch von der Kraft der Gebete und seines eignen Gebetes ist Augustinus so innig überzeugt, dass er es selbst in diesem Gebete ausspricht, es möge seiner Mutter durch die Gebete Vieler das „uberius“ geleistet werden, was er selbst für seine Mutter erbeten hatte. Die Kraft der Gebete aber nicht aus der Macht des Namens Christi und der Fülle des Glaubens im Beten selbst, abzuleiten, sondern sie auch in die Menge der Gebete zu setzen, das scheint uns nicht minder ein starker

Ansatz zu der späteren Gebets-Werkerei. — Und so nehmen wir keinen Anstand zu sagen, dass wir in diesem Gebete des Augustinus einen Maassstab haben, daran den Unterschied zwischen Protestantismus und Katholicismus zu bemessen; und wir finden schon bei Augustinus den Katholicismus im Begriff einer Entwicklung, in welcher er, als sie vollbracht war, späterhin die Opposition in der Reformation hervorrief. Die Aufgabe in der Opposition aber lag darin, nicht die Katholicität des Glaubens zu beseitigen, sondern den Mittelbegriff, der sich zwischen den Glauben und die dem Glauben gegebene Verheissung so mächtig und tyrannisch erhoben hatte, zu brechen, und den Zugang zum Vater im Glauben wieder frei zu machen, der durch den Cultus und durch die dem Cultus nachgehende Doctrin der katholischen Kirche verschüttet war. Die Opposition aber erhob sich gegen eine Richtung, die nicht etwa nur in ihren äusseren Missbräuchen bestand, sondern den Faden ihrer Entwicklung bis in das kirchliche Alterthum hinein verfolgen konnte; sie konnte darum auch nicht bei dem Kampfe gegen die Missbräuche stehen bleiben, sondern musste sie auch bis in ihre Wurzeln verfolgen. Sie wollte den Glauben der Kirche wieder entbinden von seiner Vererzung mit dem Priester- und Opfercultus der katholischen Kirche; sie wollte den Glauben der Kirche wieder aufrichten, aber ohne Priesterthum und Opfercultus, eine Tendenz, die sich in Luther's Schrift „an den Adel deutscher Nation“ vielleicht nur zu schroff ausspricht. Damit aber wandte sich die Reformation gegen den begründenden Grund der bestehenden römisch-katholischen Kirche selbst, woraus allerdings begreiflich wird, wie der Protestantismus wiederholt genöthigt worden ist, sich gegen den Vorwurf, revolutionair zu sein, vertheidigen zu müssen.

Wenn wir in dem eben mitgetheilten Gebete des Augustinus Anklänge an die liturgischen Gebete vermuthen dürfen, so dürfen wir dergleichen Anklänge wohl überhaupt in den Privat-Gebeten für die Todten vermuthen. Waren doch die öffentlichen Gebete bekannt genug; glaubte doch auch wohl der grosse Haufe nichts Anderes, Besseres und Wirksameres für seine Todten beten zu können, als was vom Bischof, Priester oder Diakon im Namen der Gemeinde am Altare für die Todten erflehet wurde. — Zu den liturgischen Gebeten im weiteren Sinne gehörten nun die bei Beerdigung der Todten üblichen Gebete (cf. Tertullian. de anima cap. 51), Psalmen und Hymnen. Dionysius de eccl. hierarch. cap. VI beschreibt die

Begräbnissfeier also: Die Freunde und Verwandten eines Verstorbenen priesen ihn glücklich, dass er vollendet und ausgekämpft habe und dankten Gott für den ihm geschenkten Sieg. Dann wurde die Leiche zu dem Bischof getragen, der die üblichen Gebete über sie sprach, die Gemeinde berufen und den Leichnam in die Kirche tragen liess. Hier verrichtete er wieder Gebet und Danksagung. Die Diakonen lasen aus der heiligen Schrift die Verheissungen von der Auferstehung der Todten und sangen passende Psalmen und Hymnen. Der erste Diakon entliess dann die Katechumenen, worauf er der Heiligen und Gerechten, die vorangegangen waren, mit dem Wunsche gedachte, dass der Verstorbene in ihre Gemeinschaft aufgenommen werden möchte, und ermahnte die Anwesenden, nach einem seligen Ende zu trachten. Hierauf folgten abermals Gebete des Bischofs, die Salbung des Leichnams, zuletzt das allgemeine Gebet, das bei der Feier der Eucharistie gehalten wurde, worauf die Leiche beerdigt ward. Die Beerdigungsfeierlichkeiten waren wohl an verschiedenen Orten verschieden. Bei der Beerdigung der Monica in Ostia*) wurde, *jam juxta sepulchrum posito cadavere, priusquam deponeretur das sacrificium pretii nostri*, das heilige Abendmahl gefeiert (conf. IX, 12), und das war damals in jener Gegend Sitte: wahrscheinlich Nachklänge der Agapen. Vieles von diesen Gebeten ist wohl verloren gegangen; Manches mag aus den Abendmahls-liturgien entlehnt gewesen sein; Manches hat sich auch wohl in diesen Liturgien erhalten, eine Vermuthung, zu welcher Dionysius selbst Veranlassung giebt, wenn er den Inhalt dieser Gebete so an-giebt: *ut divina bonitas cuncta dimittat peccata, quae per humanam infirmitatem defunctus admiserit, eumque collocet in luce et regione viventium, in sinum Abrahae, Isaac et Jacob, in locum, unde aufugit dolor, tristitia et gemitus*. Mit demselben oder ähnlichem Inhalte findet sich die Fürbitte für die Todten in den (späteren) Liturgien wieder. Dass aber jeder in der Gemeinschaft der Kirche Verstorbene mit Gebet bestattet wurde, war wohl die herrschende Sitte jener Zeit, und galt als ein dem Verstorbenen gebührendes Opfer.

Wir wenden uns nun zu den mit der Abendmahls-liturgie verbundenen Gebeten für die Todten. Es kann hier nicht der Zweck

*) Hier ruheten die Gebeine der Monica bis zum Jahre 1430, wo sie der Papst Martin V. nach Rom bringen und neben dem Hochaltar in der Kirche St. Augustini beisetzen liess.

sein, diese Liturgie, welche die missa fidelium umfasste, in ihren einzelnen Theilen und Handlungen der Folge und dem Inhalte nach darzustellen, zumal diese bei unverkennbarer Gleichheit ihrer Grundzüge, dennoch im Einzelnen in den verschiedenen Kirchen und Kirchensprengeln manche Abweichung darboten. Wir haben hier nur zu bemerken, dass die Gebete für die Todten (orationes, supplicationes, commemorationes pro defunctis) Bestandtheile bestimmter Gebete waren, welche den Consecrationsact begleiteten. Augustinus (ep. ad Paulinum) unterscheidet preces und orationes. Er sagt: ... eligo in his verbis hoc intelligere, quod omnis, vel paene omnis frequentat ecclesia, ut preces accipiamus dictas, quas facimus in celebratione sacramentorum, antequam illud, quod est in Domini mensa incipiat benedici; orationes, cum benedicatur et sanctificatur et ad distribuendum comminuitur, quam totam petitionem fere omnis ecclesia dominica oratione concludit. Dies letztere Gebet heisse bei den Aposteln *προσευχή*, quam facimus ad votum i. e. *πρὸς εὐχὴν*. Vovetur autem omnia quae offeruntur Deo, maxime sancti altaris oblatio, quo sacramento praedicatur nostrum aliud votum maximum, quo nos vovimus in Christo esse mansuros, utique in compage corporis Christi. Cujus rei sacramentum est, quod unus panis unum corpus multi sumus.*) Die Preces wurden häufig durch ein Kyrie Eleison der Gemeinde unterbrochen, und enthielten etwa Alles, was in den auch bei uns noch bekannten Litaneyen enthalten ist. Den Orationen lag wohl das apostolische Gebot 1. Tim. 2, 1. 2. zu Grunde. Chrysostomus sagt, dass in täglicher Befolgung dieses Gebotes bei dem Tische des Herrn Danksagung, Gebet und Fürbitte dargebracht werde nicht blos für die Gläubigen, sondern auch für die Ungläubigen, für die Könige und Fürsten, dass wir unter ihrem Schutz ein gestilles Leben führen in aller Gottseligkeit und Ehrbarkeit, sie selbst aber zur Erkenntniss der Wahrheit kommen; Danksagungen für jedes glückliche und segnende Ereigniss, für die Nächsten und für die Wohlthaten, die ihnen und uns Gott erweise, öffentlich oder im Stillen, unter Schmerz oder Freude; Danksagungen für den ganzen Erdkreis, für die Abwesenden und Anwesenden, für

*) Augustinus erwähnt bei dieser Gelegenheit, dass die oratio von Vielen fälschlich adoratio (*προσκύνησις*) genannt werde; ein Wink, der vielleicht hinweist auf schon damals vorhandene Keime, aus denen später die Anbetung der geweihten Elemente erwachsen ist.

die, welche vor uns lebten und nach uns leben werden etc. Chrysostomus redet hier wohl nicht von dem Inhalte eines Gebetes, sondern überhaupt von den bei dem Tische des Herrn dargebrachten Gebeten und denkt dabei auch wohl an die Gebete, welche nach der Unterscheidung des Augustinus zu den Orationen gehörten. Zu diesen aber darf man wohl das Gebet rechnen, welches nach den Const. apost. VIII, 13 auf das sursum corda und sanctus etc. folgte, in welchem der Priester oder Bischof Fürbitte einlegte für die in der Welt zerstreute Kirche, für sich selbst, für alle Priester, Diakonen etc., für den Kaiser und alle Obrigkeit, für das Kriegesheer, für Frieden, für alle Heiligen, Patriarchen, Propheten, Gerechte, Apostel, Märtyrer, Bekenner, Bischöfe, Priester etc., für die Gemeinde des Ortes, für Kranke, Knechte, Vertriebene, Verbannte, Reisende, Feinde, Verfolger, Abwesende etc. etc.; — worauf er selbst das Gebet mit der Doxologie, und das Volk mit Amen schloss. Hierauf folgte dann noch ein Gebet ähnlichen Inhaltes, die *προσφώνησις ἐπὶ τῶν πιστῶν μετὰ τὴν θείαν ἀναφοράν*, und dann die Aufforderung zum Empfang des Sacramentes mit dem „*τὰ ἁγία τοῖς ἁγίοις*“, „sancta sanctis“. Hier, in den zum Consecrationsritus gehörigen Orationen, war die Stelle für die Gebete, in welchen die Gemeinde in dem Sacramente des Opfers Christi dem Herrn zum Opfer dargebracht, und wo zur Bezeichnung und Darstellung der Gemeinde in ihrer Einheit und Gemeinschaft zwischen Lebenden und Todten auch der Heiligen, der Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer und aller derer gedacht wurde, welche in der Gemeinschaft der Kirche in Christo selig verstorben waren. Es sollte ja eben zur Anschauung kommen, dass im Sacramente Viele Ein Leib Christi sind; wobei noch zu beachten bleibt, was Augustinus in der angeführten Stelle im Folgenden hinzufügt, indem er aus 1. Tim. 2, 1 folg. nachweist, dass diese Orationen nicht blos dem Herrn angenehm seien, sondern auch darum geschehen, dass Niemand wähne zu dem Heile in Christo gelangen zu können, ohne des Leibes und Blutes Christi theilhaftig zu werden, weshalb der Apostel 1. Timoth. 2, 5 hinzufüge: „Denn es ist Ein Gott und Ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich der Mensch Christus Jesus, der sich selbst gegeben hat für Alle zur Erlösung.“ Man wollte die Todten nicht blos im Gebet der Gnade Gottes empfehlen, sondern vielmehr sie auch durch das Gebet an der Wohlthat und Kraft des sacrificium altaris Theil nehmen lassen. Wie entschieden man auch der Kraft des Gebetes

vertraute, *) so war doch nur das Sacrament die reale Vermittelung zwischen den Gliedern des Leibes Christi und dem Haupte, und nicht dass die Opfer des Gebetes, sondern dass das Sacrament des Opfers Christi auch für die Todten gefeiert werde, war der Gesichtspunkt, aus welchem man die Nothwendigkeit beurtheilte, bei der heiligen Feier des Sacramentes auch der Todten zu gedenken. Die Gebete gehörten zu der Sacramentsfeier, wie diese zu den Gebeten gehörte, und wie man die Kraft des Gebetes in dem Sacramente wirksam dachte, so auch hinwiederum die Kraft des Sacramentes in den Gebeten. Wegen ihrer Verbindung mit dem Sacramente und gleichsam verstärkt durch die Kraft des Sacramentes, schrieb man diesen Gebeten und Fürbitten eine erhöhte Wirksamkeit zu, wie denn z. B. Cyrill (catech. myst. V, 6) sehr deutlich zu verstehen giebt, dass die Gebete für die Todten darum so wirksam und heilsam wären, weil sie zu der Zeit geschehen, da man das Opfer brächte, vor welchem man zittern müsse. (cf. Chrysost. homil. 41 in I. ep. ad Corinth.) Uebrigens scheint auch die Meinung von der, durch ihre Verbindung mit dem Opfer des Altars erhöhten Wirksamkeit der Gebete für die Todten bei Manchem den Wunsch rege gemacht zu haben, in der Nähe des Altars beerdigt zu werden, — wie ja auch ein solcher Wunsch dem Augustinus Veranlassung gab zu seiner Schrift *de cura pro mortuis gerenda*.

Es mögen nun hier einige Gebete für die Todten aus späteren Liturgien folgen.

1. Aus der Liturgie des Jacobus, bei Fabricius (Cod. apocr. Tom. III. pag. 93 folg.): In dem Gebete wird nach einander gedacht der heiligen Väter, die das Wort der Wahrheit lehren; — aller Länder und der darin wohnenden Gläubigen; — der Reisenden,

*) So sagt z. B. Augustinus im Enchiridion cap. 71 vom Vater-Unser: De quotidianis brevibus levibusque peccatis, sine quibus haec vita non ducitur, quotidiana oratio fidelium satis facit. Eorum est enim dicere: „Pater noster, qui es in coelis,“ qui jam patri tali regenerati sunt ex aqua et spiritu sancto. Delet omnino haec oratio minima et quotidiana peccata. Delet et illa, a quibus vita fidelium scelerate etiam gesta, sed poenitendo in melius mutata discedit: si quemadmodum veraciter dicitur: „Dimitte nobis debita nostra“ quoniam non desunt, quae dimittantur, ita veraciter dicatur: „sicut et nos dimittimus debitoribus nostris“; i. e. si fiat quod dicitur: quia et ipsa eleemosyna est veniam petenti homini ignoscere.

Gefangenen, Verbannten; — der Schwachen und Besessenen; — der Betrübten und Angefochtenen etc.; — dann der Fruchtbarkeit der Luft und Erde, derer, die Fruchtbringer, und Wohlthäter an Arme, Wittwen, Waisen etc. sind; dann derer, qui has oblationes obtulerunt hodierno die ad sanctum altare tuum, et pro quibus unusquisque obtulit vel in mente habet. Nachdem alsdann der administrende Priester sich selbst der Gnade des Herrn empfohlen hat, folgt ein: Ave Maria gratia plena, und ein Lob- und Preisgesang der benedictae, gloriosae Dominae nostrae, Deiparae semperque virginis Mariae. Dann kommt das Gebet für die Todten; ebenfalls wie die vorhergehenden Commemorationen mit einem „Memento Domine“ beginnend: Memento Domine, Deus noster, spirituum et universae carnis, quorum memoriam egimus, et quorum non egimus, orthodoxorum ac recte de fide sentientium, ab Abel justo usque ad hodiernum diem; fac eos requiescere in regione viventium, in regno tuo, et deliciis paradisi, in sinu Abrahae, Isaac et Jacob, sanctorum patrum nostrorum, unde exulat dolor, tristitia et gemitus; ubi praesidet lumen vultus tui et perpetuo refulget. Nostrae vero vitae fines christianos, acceptabiles et peccatis puros in pace dirige, Domine, Domine, colligens nos sub pedes electorum tuorum, quando voles et ut voles, duntaxat sine infamia et offensionibus, per filium tuum unigenitum Dominum, Deum ac servatorem nostrum Jesum Christum; ipse enim solus est qui absque peccato apparuit super terram. —

2. Aus einer andern apokryphischen Liturgie, die den Namen des Jacobus trägt, bei Fabricius l. l. p. 134 folg.: Nachdem zuvor der Lebenden gedacht ist, und der Priester jede Bitte des Diacon in einer sogenannten collecta oder ἐπίκλησις wiederholt, das Volk aber mit Amen respondirt hat, fährt der Diacon fort: Iterum atque iterum commemoramus vere beatam laudatamque ab omnibus generationibus terrae sanctam benedictam, semper virginem genetricem Dei Mariam; simulque memoriam agimus Prophetarum, Apostolorum, Evangelistarum, Praedicatorum, Martyrum et Confessorum, et b. Johannis baptistae, praecursoris, gloriosi St. Stephani, primi martyris, ac primi diaconi, et unumquemque eorum commemorantes Dominum deprecemur. — Sacerdos inclinatus: Quoniam igitur est tibi potestas vitae et mortis, Domine, Deusque misericordiarum et amoris erga hominem tu es, dignos effice, ut omnium illorum qui a saeculo tibi placuerunt, memoriam agamus: Patrum sanctorum et Patriarcharum, Prophetarum et Apostolorum, Johannis praecursoris et baptistae,

St. Stephani, primi Diaconorum et primi Martyrum et sanctae genitricis Dei semperque Virginis beatae Mariae et omnium Sanctorum. (Elevans vocem) Rogamus te, Domine, multae misericordiae, qui impossibilia veluti possibilia creas, constitue nos in hac beata congregatione: accense nos huic ecclesiae, statue nos per gratiam tuam inter electos illos, qui scripti sunt in coelis. Idcirco enim memoriam illorum agimus, ut dum ipsi stabunt coram throno tuo, nostrae quoque tenuitatis et infirmitatis meminerint, tibi quoque nobiscum offerant sacrificium hoc tremendum et incruentum, ad custodiam quidem eorum qui vivunt, ad consolationem infirmorum et indignorum, quales nos sumus; ad quietem memoriamque bonam eorum, qui in fide vera dudum obierunt Patrum, Fratrum et Magistrorum nostrorum, per gratiam et misericordiam etc. . . . Populus: Amen.

Diaconus: Iterum commemorantes coram te, Domine, doctores divinos, qui fidei irreprehensibilis explanatores, qui moribus praeclaris ornati, obierunt et quieverunt, nobisque fidem orthodoxam ordinauerunt et tradiderunt: Dominum deprecemur etc. **Sacerdos:** Memento, Domine, sanctorum Episcoporum, qui pridem obdormierunt, qui verbum veritatis nobis dispensaverunt, qui a Jacobo, principe Episcoporum, Apostolo et Martyre, usque ad hanc diem verbum fidei orthodoxae in ecclesia tua sancta praedicaverunt. (Elevans vocem.) **Luminum et Doctorum ecclesiae tuae sanctae,** qui praeclarum fidei certamen ediderunt, qui nomen tuum sanctum tulerunt coram populis, regibus et filiis Israel, eorumque precibus et supplicationibus pacem tuam ecclesiae tuae tribue: doctrinas eorum et confessionem eorum in animis nostris confirma; haereses nobis noxias cito comprime, et consistentiam absque confusione coram tribunali tuo nobis concede: quia sanctus es, Domine, et in sanctis requiescis: qui sanctorum es consummator atque perfector: et tibi gloriam etc. . . . Populus: Amen.

Diaconus: Iterum etiam commemoramus omnes defunctos fideles, qui in vera fide defuncti sunt, ex altari hoc sancto, et ex hoc pago, et ex quacunque regione, qui in fide vera pridem obdormientes quieverunt, et ad te Deum Dominum spirituum et omnis carnis pervenerunt. Rogamus, imploramus et deprecamur Christum Deum nostrum, qui suscepit ad se animas et spiritus eorum, ut per miserationes suas multas praestet illos dignos veniam delictorum et remissione peccatorum; nosque et illos pervenire faciat ad regnum suum

in coelis. Eapropter clamemus et dicamus: Kyrie eleison (ter.). — Sacerdos inclinatus: Memento etiam, Domine, Sacerdotum orthodoxorum, pridem defunctorum, Diaconorum et Subdiaconorum, Psaltarum, Lectorum, interpretum, cantorum, exorcistarum, Monachorum, religiosorum, auditorum, virginum perpetuarum et saecularium, qui in fide vera defuncti sunt, et eorum, quos unusquisque designat animo. (Elevans vocem): Domine, Deus spirituum et omnis carnis, omnium memento quorum meminimus, qui in fide orthodoxa ex hac vita migrarunt; da animabus, corporibus et spiritibus illorum requiem, liberans eos a damnatione infinita ventura, et dignos efficiens gaudio, quod est in sinu Abraham, Isaac et Jacob, ubi splendet lumen vultus tui, unde procul sunt dolores, angustiae et gemitus, non reputans illis omnia delicta illorum. Non autem intres in iudicium cum servis tuis, quia non justificabitur in conspectu tuo omnis vivens, nec ullus est a peccati culpa immunis, aut a sordibus purus ex hominibus, qui super terra sunt, nisi unus Dominus noster Jesus Christus, unigenitus filius tuus, per quem nos etiam misericordiam et remissionem peccatorum consequi speramus quae propter eum est et nobis et illis. — Populus: Quietem praesta illis et propitius esto etc.

3. Aus der Liturgie des Marcus, bei Fabricius l. l. p. 284 folg. nach der lateinischen Uebersetzung: Animabus patrum et fratrum nostrorum, qui antea in Christi fide obdormierunt, dona requiem, Domine, Deus noster, memor majorum nostrorum, qui a saeculo sunt, Patrum, Patriarcharum, Prophetarum, Apostolorum, Martyrum, Confessorum, Episcoporum, Sanctorum, Justorum, omnium spiritus in fide Christi defunctorum, nec non eorum, quorum hodierno die memoriam agimus, et sancti patris nostri Marci apostoli et evangelistae, qui demonstravit nobis viam salutis. — Ave gratia plena Dominus tecum; benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui, quia peperisti servatorem animarum nostrarum, inprimis sanctissimae, intemeratae et benedictae Dominae nostrae Dei genitricis et semper virginis Mariae. — Diaconus: Domine benedicito. — Sacerdos: Dominus benedicat tibi gratia sua, nunc et semper, et in saecula saeculorum. Diaconus: (verliest die Diptychen). — Sacerdos: Et horum omnium animabus dona requiem, Dominator, Domine Deus noster, in sanctis tuis tabernaculis in regno tuo, largiens eis promissionum tuarum bona, quae oculus non vidit, et auris non audivit et in cor hominis non ascenderunt, quae praeparasti, Deus, diligentibus sanctum nomen tuum: eorum inquam, animabus dona requiem,

easque regno coelorum dignare. Nostris autem fines vitae christianos, et tibi bene placitos, peccatoque carentes largire et da nobis, ut partem et haereditatem habeamus cum omnibus sanctis tuis, qui sacrificii oblationes offerunt. etc. . . .

4. Aus einer andern Liturgie, die den Namen des Marcus trägt; bei Fabricius l. l. p. 319 ff.: Ad altare tuum coeleste, Domine, memento nunc Prophetarum, Apostolorum, Martyrum, Confessorum, Annunciatorum, Praedicatorum et Evangelistarum; praecipue sanctae matris Dei, semperque Virginis beatae Mariae, et Ioannis praecursoris baptistae, et Stephani primi diaconorum et primi martyrum, reliquorumque sanctorum omnium. — Et tanquam bonus et veniae largitor Domine, agmen triumphatorum illorum adijunge ad auxilium infirmitatis nostrae, ordines illorum beatos, turmas eorum admirabiles, occursum eorum praeclarum, festum eorum laetabundum, statum eorum laetum, ad ordinem doxologiae eorum praeclarae et per intercessionem eorum suscipiantur oblationes, decimae et orationes nostrae coram throno praeclarae majestatis tuae, et cum iis et inter eos referemus tibi gloriam et gratiarum actionem.

Doctorum probatorum et verorum episcoporum sanctorum inspiratorum a spiritu sancto, qui dudum in fide orthodoxa obierunt, memento Domine per misericordiam tuam; praecipue vero et nominatim Ignatii, Dionysii Clementis, Marci, Pauli, cum reliquis omnibus, qui persecutionem passi sunt pro confirmatione ecclesiarum suarum sanctarum. — Fidem eorum sinceram in animabus nostris planta, o Domine, omni tempore; praeclaram morum institutionem eorum in nobis confirma; rectitudinem legum irreprehensibilium, quas ab ipsis didicimus, in mentibus nostris firma; eorum praecipue qui omnibus spoliati patienter tormenta sustinuerunt pro constitutione ecclesiarum tuarum sanctarum; eorum qui jugiter rivos lacrymarum ex oculis profuderunt pro salute nostra, qui peccatores sumus, et eorum vestigiis insistentes: adijunge nos societati ordinum illorum beatorum, ut cum illis pure conamus tibi hymnum convenientem, et unigenito filio tuo, et spiritui tuo. —

Et eorum, qui pia commemoratione digni sunt, memento per misericordiam tuam, Domine, Sacerdotum, Diaconorum, Subdiaconorumque castorum, Anagnostarum, Lectorum, Cantorum et omnium defunctorum fidelium, praecipue patrum, fratrum magistrorumque

nostrorum, et omnium qui participes facti sunt dignitatis ecclesiasticae cujuslibet, quique necessitatibus omnium egenorum societatis nostrae communicaverunt, et iis, quorum meminimus, fac memoriam bonam. — Rogamus te, Domine Deus, patrum sanctorum Abraham, Isaac et Jacob et omnis coetus justorum et piorum, ut illis quietem tribuas, illis inquam omnibus, qui a nobis profecti ad te migraverunt et ad sedes tuas beatas pervenerunt. Dele, ignosce et remitte omnia peccata eorum, nota et ignota, voluntaria et involuntaria, quia nullus visus est super terram absque peccatis nisi solus Dominus Deus et salvator noster Jesus Christus unigenitus filius tuus, per quem et nos misericordiam consequi speramus et remissionem peccatorum, quae propter eum est et nobis et ipsis. — **P o p u l u s:** Quietem praesta.

5. Aus der Liturgie der zwölf Apostel, bei Fabricius l. l. p. 330.: Memento, Domine, et illorum, qui a saeculo tibi placuerunt, praecipue sanctae, gloriosae semper virginis genitricis Dei, Mariae, Ioannis baptistae, Stephani principis Diaconorum et protomartyris, cum reliquis prophetis, apostolisque sanctis, et patribus piis, qui obierunt. Memento etiam, Domine, omnium defunctorum fidelium, qui pridem obierunt, et ad te pervenerunt. Suscipe oblationes istas, quae pro illis hodie tibi offeruntur, et quiescere illos fac in sinu beato Abrahami. Cum spe misericordiae tuae quietem acceperunt omnes defuncti, et miserationes a te exspectant, Deus noster adorande. Praesta illis, ut mereantur audire vocem illam vivificam, quae vocet illos et adducat, utque sint invitati ad regnum tuum. Concede etiam nobis exitum tranquillum per gratiam tuam, et abole insipientias nostras, per misericordiam tuam. — Unus enim fuit qui visus fuerit super terram, sine peccato, unigenitus filius tuus, Dominus noster Jesus Christus, propitiator magnus generis nostri, ipse per quem et nos misericordiam obtinere speramus, et remissionem peccatorum nostrorum et illorum. — **Populus:** Quietem praesta.

Dass Liturgien, welche solche und ähnliche Gebete enthalten, in ihrer gegenwärtigen Gestalt nicht von den Aposteln, deren Namen sie tragen, herrühren können, bedarf keines weiteren Nachweises. Es ist aber durchaus nicht unwahrscheinlich, dass die Apostel den Gemeinden, welchen sie vorstanden, oder in denen sie längere Zeit verweilten, eine Form des Gottesdienstes gaben, wie sie ihnen eine Gemeindeverfassung gaben. Ist nicht vielleicht 1. Tim. 2, 1 ff.

ein Gebot, das die Form des Gottesdienstes ordnen will? Gleichwohl werden diese ersten gottesdienstlichen Ordnungen nur die ersten Grundzüge und Grundlagen gewesen sein, die zwar den Namen dessen, von dem sie herstammten, bewahren konnten, im Laufe der Zeit aber in einen liturgischen Ueberbau auf- und untergingen. Eine gleiche Bewandniss mag es mit den Liturgien des Basilius, des Crysostomus, des Ambrosius u. A. haben. Im besondern haben auch die Gebete für die Todten nach Form und Inhalt manche Veränderung erlitten, ohne dass dadurch ein gewisser Grundtypus verwischt wäre. Sie finden sich nicht nur in allen bekannt gewordenen Liturgien des Morgen- und Abendlandes; sie verbinden auch das Gedächtniss der Todten mit der Gemeinde der Lebenden; sie enthalten eine gleiche oder doch ähnliche Anschauung von der Gemeinde der Himmlischen und Seligen, sie stellen sie in einer Art von Gliederung dar, sie unterscheiden die Heiligen und die Gläubigen, sie gedenken besonders der Patriarchen, der Propheten, der Apostel, der Märtyrer, der Lehrer und der übrigen im Glauben Entschlafenen; sie gedenken besonders des Johannes Baptista, wie des Stephanus, und dies sind vielleicht die ersten Namen, welche am frühesten in den Gebeten für die Todten genannt wurden; später wird auch der Maria und anderer heiliger Menschen Gottes gedacht, welche den besondern Gemeinden lieb und theuer sein mochten: alles Winke für eine muthmaasslich gemeinsame Wurzel, welche zwar schwer zu verfolgen sein mögen, aber doch nicht unbeachtet bleiben sollten.

Ueberall stehen die Gebete für die Todten in einer unverkennbaren Verbindung mit dem Sacramente, mit „dem Opfer des Altars.“ In dieser Stellung bedurften sie, wie es scheint, bald einer Verwahrung vor Missverständniss und Missbrauch. Freilich waren sie keine leere Form; man war der Ueberzeugung, dass sie nicht vergeblich seien, sondern erhört würden, und dass den Seelen der Verstorbenen gewährt werde, was die Kirche an heiliger Stätte bei dem Sacramente des Opfers Christi für sie erflehet. Solche Ueberzeugung hat ihren Grund in dem Glauben, ohne welchen die Gebete überhaupt nur eine spöttliche Form sein würden; auch siehet man nicht, wie die Kirche zu dem Reichthum ihrer Gebete gekommen wäre, ohne jene Zuversicht des Glaubens, die da weiss, dass wir haben, was wir bitten. Man wusste, dass das Gebet erhört wird, nicht um des Gebetes willen, sondern darum, dass sich die Gebetszuversicht gründet

auf die in Christo zugesagte Gnade Gottes und auf das Mittlerverdienst Christi; weshalb man auch die für die Verstorbenen erfliehete Gnade und Vergebung nicht mit dem Gebete, als mit einem guten Werke verdienen oder erwerben wollte, sondern man empfahl die Seelen der Erbarmung Gottes, die in Christo Jesu ist, unserm Herrn. — Aber gleichwie zwischen dem Glauben und der, dem Glauben gegebenen Verheissung, als ein Mittelwerk das sacrificium altaris sich einschob; so war auch der Weg des Gebetes zu dem Gnadenthron nicht mehr frei. Man hielt das Gebet für wirksamer, wenn es mit dem Opfer des Altars verbunden war; und nachdem man zuerst das Sacrament zu dem Eliaswagen gemacht hatte, in welchem das Gebet gewisser den Weg zur Erhörung finde, kamen bald genug auch die Rosse und Reiter des Propheten hinzu, nämlich die Heiligen, die für das Gebet streiten sollten. Und wie in der Vorstellung und Andacht der Menge das Sacrament aus seiner untergeordneten Bedeutung der Vermittelung in die übergeordnete Bedeutung des Mittels selbst überging, folgten auf diesem Wege auch die Gebete für die Todten nach; man hielt und begehrte sie als Mittel, wodurch man in der That in dem Zustande der abgeschiedenen Seelen etwas erleichtern und bessern wollte; man hielt sie für solche Mittel, die als Werke an sich oder durch ihre Verbindung mit dem Opfer des Altars wirksam seien. Solche abstracte Auffassung, die nothwendig in leere Werkerei auslaufen musste, — und gewiss auch schon früh auslief, da der Glaube nicht Jedermanns Ding ist, und mit dem Verdienst der guten Werke leicht genug das Gewissen beschwichtigt werden kann, — konnte nicht ohne Einfluss bleiben auf die sittlich-religiöse Stimmung des Volkes, was nicht unbemerkt blieb, und auf der einen Seite Bedenken und Widerspruch hervorrufen, auf der anderen Seite eine ernstliche Verwahrung nöthig machen musste.

Bedenken und Widerspruch gegen die Gebete für die Todten finden wir schon um die Mitte des vierten Jahrhunderts bei denen ausgesprochen, die auch sonst der kirchlichen Lehre und Praxis widersprachen, den Glauben verleugneten und einer bloß logischen Reflexion einen ungehörlichen und unberechtigten Einfluss auf die Darstellung und Auffassung der kirchlichen Doctrin gestatteten, nämlich bei den Arianern. — Der Arianer Aërius war es, der im Namen der „gesunden Vernunft“, wenn man nicht vielmehr sagen müsste: im Namen der verletzten Eitelkeit, Protest einlegte

gegen die Gebete für die Todten. Aërius wäre gern Bischof von Sebaste im Pontus geworden, konnte es aber nicht hindern, dass sein Freund Eustathius im Jahre 355 zu dieser Würde gelangte, den er dafür mit Neid und Eifersucht verfolgte. Es half nicht, dass ihn sein bischöflicher Freund zum Aeltesten eines *πρωτοπορεῖον* beförderte, ihn mit Bitten und Ermahnen wieder zu gewinnen, selbst mit Drohungen ihn zu bessern suchte. Er konnte den Bischofssitz nicht verschmerzen und liess keine Gelegenheit vorüber gehen, den neuen Bischof zu ärgern und zu kränken. Aus dieser gehässigen Gesinnung gegen den Bischof scheinen die „entsetzlichen“ Ketzerien geflossen zu sein, die Epiphanius (Haeres. 75) von ihm berichtet und Augustinus (de Haeres. c. 53) nacherzählt; sie scheinen auch in den unsauberen Grenzen einer Privat-Leidenschaft sich verlaufen zu haben, und über ein unerquickliches Parteitreiben gegen den Bischof nicht hinausgewachsen zu sein. Aërius begeisterte die Fasten und Paschafeier der Gemeinde, behauptete, dass der Bischof nicht mehr als der Presbyter sei, weil beide gleiche Functionen hätten und verwarf die Gebete für die Todten. „Was helfen diese Gebete?“ fragte er; „wenn sie den Todten nützten, dann brauchte Niemand auf Erden mehr fromm und rechtschaffen zu leben; wenn er Geld genug hat, sich Freunde zu verschaffen, die nach seinem Tode die Gebete verrichten oder verrichten lassen, dass ihm die Sünden vergeben werden.“ Ein solches flaches Raisoniren und Absprechen verdiente nicht einmal den Namen einer Häresie; Epiphanius aber würdigt es dennoch einer Widerlegung. Er sagt darin: Das Gebet diene zunächst, der Gemeinde den Glauben zu stärken, dass ihre Verstorbenen nicht verloren wären, sondern bei dem Herrn lebten; was durchaus richtig ist, wenn Aërius nicht etwa behaupten wollte, dass die Todten nicht bei dem Herrn leben, und die Hinterbliebenen einer Stärkung ihres Glaubens nicht bedürfen. Den Glauben und damit zugleich das Leben der Gemeinde zu stärken, war ja unbestritten ein sehr wesentlicher Zweck des Cultus überhaupt und der Liturgie im Besondern. — Auf den Inhalt und Ausdruck in den gewöhnlichen Gebeten scheint Epiphanius hinzudeuten, wenn er ferner in seiner Widerlegung bemerkt, dass in den Gebeten die Todten als solche bezeichnet würden, die auf der Reise, die nur auf einige Zeit verreist seien; und ferner, dass die Gebete zur Ehre Christi, des Hauptes der Gemeinde, geschehen, was wohl so zu verstehen ist, dass in den Gebeten der Gemeinde der Unterschied zum Bewusstsein gebracht werde, der zwischen den Menschen

und dem Gottmenschen Christus bestehet, sofern jene als Sünder der Gnade des Herrn bedürfen, dieser aber gerecht und ohne Sünde ist; daher denn auch der Sünder wie der Heiligen gedacht werde. Wenn Epiphanius mit dieser Erwiderung die Gebete für die Todten mehr von ihrer formellen oder rituellen Seite zu rechtfertigen sucht, so ist eine andere Behauptung mehr der allgemeinen Vorstellung entnommen, welche man zu seiner Zeit von der Kraft und Wirkung dieser Gebete hatte. Er sagt nämlich — und Augustinus sagt es auch — dass die Gebete zwar nicht alle Sünden der Todten tilgen könnten, wohl aber einige, da wir doch Alle in dieser Welt vorsätzlich und ohne Wissen und Willen vielfach strauchelten; womit er andeuten will, dass die Gebete allerdings nicht die Kraft des Versöhnungstodes Christi hätten; da jedoch die in der versöhnten Gemeinde Lebenden täglich viel sündigen, und der Herr selbst geboten hat zu beten, vergieb uns unsere Schuld; so müsse man auch diesem Gebote und in Kraft dieses Gebotes dem Gebete vertrauen, dass es zur Vergebung der Sünden allerdings etwas beitragen könne, und auch denen noch nützen müsse, die ja nicht von der Gemeinde getrennt, sondern nur wie auf Reisen wären. Man könnte im Geiste jener Zeit noch hinzu setzen, dass die Gebete ja auch nicht willkürlich und beliebig dargebracht wurden, sondern in der Stunde und an dem Orte, wo die Gemeinde sich des Versöhnners und der durch ihn gestifteten Versöhnung am innigsten und lebhaftesten bewusst werde, nämlich bei dem Sacramente. — Wenn endlich Epiphanius auf die Tradition der Kirche verweist, so liegt diesem Einwurf wohl der allgemeine Gedanke zu Grunde, dass, wer die hergebrachten Sitten und Gewohnheiten der Kirche verleugne und verwerfe, sich damit selbst aus der Gemeinschaft der Kirche ausschliesse, und Aërius sich damit selbst in die Reihe der haeretischen Sectirer verweise, worin ihn denn Epiphanius auch aufgenommen hat.

Der Widerspruch des Aërius war nicht dazu angethan, eine Disciplin des Cultus, die durch kirchliche Sitte, durch den Glauben und selbst durch eine natürliche Sympathie für die Todten getragen wurde, zu erschüttern, wie auch die Entgegnung des Epiphanius schwerlich ausgereicht haben würde, um einen energischen Widerspruch zu beseitigen. Ein solcher Widerspruch direct gegen die Gebete für die Todten ist aber in jener Zeit nicht erhoben worden, daher das, was Epiphanius gesagt hat, nur als ein Versuch gelten mag, den fraglichen Gegenstand gegen Verunglimpfung zu vertheidigen. —

Der Einspruch, den im 12. Jahrhundert die Petrobrusianer und Henricianer gegen die Opfer und Gebete für die Todten einlegten, scheint dagegen ein tieferes Fundament gehabt zu haben in der Reaction, die sich allmählig gegen den Werkdienst der katholischen Kirche erhob; blieb aber auch damals noch ohne nachhaltige Wirkung.

Eine ganz andere Aufgabe als Epiphanius hatte Augustinus, wenn er in seinem Berufe als Hirt und Lehrer der Heerde in seinen Schriften Gelegenheit nimmt, die Gebete für die Todten gegen Missbrauch, den Sicherheit und Lauheit der Lebenden damit treiben konnte und häufig treiben mochte, zu verwahren. Er fasst dabei diese Gebete in ihrer einheitlichen Verbindung mit dem *sacrificium altaris*, und lässt dieses für die Todten nur nach dem Verhältniss wirksam sein, als das vorhergegangene Leben der Todten Mitwirker war. Diese Mitwirkung kann jedoch nur ausgehen von einem Leben des Glaubens, der durch die Liebe thätig ist, und kann nur geschehen durch Werke, die nicht des natürlichen Menschen Werke sind, sondern von Gott in und mit dem Glauben in dem Menschen gewirkt werden. Die Anschauung des Augustinus darüber findet sich ausgesprochen in seiner Schrift *de gratia et libero arbitrio* cap. 8. Anknüpfend an die Stelle Jacob. 2, 19 sagt er: die Teufel haben den Glauben nicht, von dem geschrieben steht: Der Gerechte wird seines Glaubens leben, nämlich des Glaubens, der durch die Liebe thätig ist, dass ihm Gott das ewige Leben gebe nach seinen Werken. *Sed quia et ipsa bona opera nobis ex Deo sunt, a quo nobis et fides est et dilectio, propterea idem ipse doctor gentium, etiam ipsam vitam aeternam gratiam nuncupavit.* Es bleibt nun aber folgende Frage zu beantworten. Wenn das ewige Leben den guten Werken beigelegt wird, wie die Schrift ausdrücklich lehrt, dass Gott einem Jeglichen geben wird nach seinen Werken; wie kann das ewige Leben eine Gnade genannt werden, da die Gnade nach Römer 4, 4 ff. und 11, 6 etc. ohne Zuthun der Werke, als Gnade umsonst geschenkt wird? Oder nennt etwa der Apostel nicht Römer 8, 23 das ewige Leben eine Gabe Gottes in Christo Jesu, unserm Herrn? Diese Frage scheint mir, sagt Augustinus, nicht anders gelöst werden zu können, nisi intelligamus, et ipsa bona opera nostra, quibus aeterna redditur vita, ad Dei gratiam pertinere, propter illud, quod ait dominus Jesus: sine me nihil potestis facere (Joh. 15). Und wenn der Apostel sagt: Aus

Gnaden seid ihr selig durch den Glauben, und dasselbige nicht aus euch selbst, nicht aus den Werken, sondern Gottes Gabe ist es; so will er nicht, dass Jemand rühme, den Gläubigen seien die guten Werke nicht nöthig, es genüge ihnen der Glaube allein. Ebenso wenig soll aber auch Jemand rühmen, dass er zu guten Werken sich selbst genug sei. Darum fügt er sogleich hinzu: Denn wir sind sein Werk geschaffen in Christo Jesu in guten Werken, die Gott bereitet hat, dass wir in ihnen wandeln. Quid est hoc, quod cum Dei gratiam commendans dixisset, non ex operibus, ne forte quis extollatur: cur hoc dixerit rationem reddens, ipsius enim sumus, inquit, figmentum, creati in Christo Jesu in operibus bonis? Quomodo ergo non ex operibus, ne forte quis extollatur? Sed audi et intellige, non ex operibus dictum, tanquam tuis ex teipso tibi existentibus, sed tanquam his, in quibus te Deus finxit, i. e. formavit et creavit. Hoc enim ait: Ipsius sumus figmentum, creati in Christo Jesu in operibus bonis, non illa creatione, qua homines facti sumus, sed ea, de qua ille dicebat, qui utique jam homo erat: Cor mundum crea in me, Deus; de qua dixit Apostolus: Si qua ergo in Christo nova creatura; vetera transierunt, ecce facta sunt nova, omnia autem ex Deo. Fingimur ergo, i. e. formamur et creamur in operibus bonis, quae non praeparavimus nos, sed praeparavit Deus, ut in illis ambulemus. Itaque vita bona nostra nihil aliud est quam Dei gratia, sine dubio et vita aeterna, quae bona vitae redditur, Dei gratia est; et ipsa enim gratis datur, quia gratis data est illa cui datur. Sed illa cui datur tantummodo gratia est; haec autem, quae illi datur, quoniam praemium ejus est, gratia est pro gratia, tanquam merces pro justitia, ut verum sit quoniam verum est, quia reddet unicuique Deus secundum opera ejus. Wir können hier unerörtert lassen, wie diese Aeusserung des Augustinus mit seiner Lehre von der Gnadenwahl zusammenhängt, müssen aber bemerken, dass ihm die guten Werke nicht zunächst eine Frucht des Glaubens sind, sondern eine Frucht, die in dem Menschen Gott wirkt, der auch zugleich den Glauben wirkt, und die neben, in und mit dem Glauben zugleich da sein müssen, als ein Gnadenwerk, dem Gott als Gnade für Gnade, als merces pro justitia das ewige Leben schenkt. Wenn demnach von einem Verdienst der guten Werke, da diese als des Menschen eigne Werke gar nicht bestehen, auch gar nicht die Rede sein kann, so können sie doch ein meritum fidei, eine grössere oder geringere Beilage des Glaubens sein, wonach sich das Maass dessen

bestimmt, was Gott dem Glauben verheissen hat; und nur unter der Bedingung, dass man in diesem Leben ein meritum fidei erworben hat, helfen auch nur die mit dem sacrificium altaris verbundenen Gebete für die Todten. Diese aber sind mit dem Opfer des Altars nicht sowohl eine Ergänzung oder Stellvertretung, sondern nur eine Vermehrung und Verstärkung des meritum fidei, eine Zulage und Vermehrung, die Alle bedürfen, welche sich selbst richten und verklagen müssen, dass sie es an den guten Werken im Glauben nur zu oft haben fehlen lassen. Demnach aber dürfen Alle, die den Glauben verleugnet haben, oder im Glauben unfruchtbar an guten Werken geblieben sind und in Sicherheit und Sünden gelebt haben, sich nicht damit trösten, dass ihnen die Opfer der Gebete am Altare des Herrn etwas helfen werden; sie sind nur ein praesidium salutis für diejenigen, welche mit Geduld in guten Werken getrachtet haben nach dem ewigen Leben. Diejenigen aber, welche ohne die Hülfe des Gebetes und des Sacramentes für die Todten zu suchen dahin leben wollten, würden ebensosehr in Gefahr stehen den Glauben zu verleugnen, als an den Werken des Gehorsams und der Liebe Einbusse zu leiden, ja sogar an diesen guten Werken zu verarmen. Was sie selbst in diesem Leben verachtet haben, würde ihnen auch im Tode nicht helfen können; sie würden die Gnade Gottes vergeblich empfangen haben. Weder durch Almosen, noch durch Gebete, noch durch das Sacrament des Opfers Christi kann den Verstorbenen eine neue Gnade oder ein neues Verdienst erworben werden; es kann ihnen immer nur nach ihren Werken gegeben werden, und nur die in der Heilsökonomie verheissene und gesicherte Consequenz aus der Praecedenz des Lebens kann ihnen durch den Dienst der Lebenden gewisser und reichlicher zugeeignet werden. Jeder andere, als der von der Kirche angeordnete und gefeierte Dienst für die Todten würde ihnen aber nicht helfen, da man nicht auf jedem beliebigen Wege, sondern allein nur durch das Opfer Christi, und durch das Sacrament dieses Opfers, mit Gaben und Gebeten für die Lebenden und Todten zu Gott kommen kann. —

Fünftes Capitel.

Wir hören nun noch den Augustinus selbst in einigen Stellen. De verbis Apostoli serm. 32 sagt er: Der Apostel ermahnt uns (2. Thess. 4), dass wir nicht traurig sein sollen, wie die Andern, die keine Hoffnung haben. Betrübt uns die Nothwendigkeit, unsere Todten verlieren zu müssen, so soll es doch mit der Hoffnung, sie wieder zu empfangen, geschehen. Jenes ängstet, dieses tröstet; dort wird die Schwachheit aufgeregt, hier wird der Glaube angeregt; dort schmerzt das Loos der Menschen, hier heilt die göttliche Verheissung. Der Pomp des Leichenbegängnisses, die Menge der Exequien, kostspielige Begräbnisse, die Errichtung prächtiger Monumente, sind zwar einigermaassen ein Trost für die Lebenden, sie sind aber keinerlei Hülfe für die Todten. *Orationibus vero sanctae ecclesiae, et sacrificio salutari, et eleemosynis, quae pro eorum spiritibus erogantur, non est dubitandum mortuos adjuvari, ut cum eis misericordius agatur a Domino, quam eorum peccata meruerunt. Hoc enim a patribus traditum universa observat ecclesia, ut pro eis, qui in corporis et sanguinis Christi communione defuncti sunt, cum ad ipsum sacrificium loco suo commemorantur, oretur, ac pro illis quoque id offerri commemoretur. Cum vero eorum commendandorum causa opera misericordiae celebrantur, quis eis dubitet suffragari, pro quibus orationes Deo non inaniter allegantur? Non omnino ambigendum est, ista prodesse defunctis, sed talibus, qui ita vixerint ante mortem, ut possint eis haec utilia esse post mortem. Nam qui sine fide quae per dilectionem operatur, ejusque sacramentis de corporibus exierunt, frustra illis a suis hujusmodi pietatis impenduntur officia, cujus, dum hic essent, pignore caruerunt, vel non suscipientes vel in vacuum suscipientes Dei gratiam, et sibi non misericordiam thesaurizantes, sed iram. Non erga mortuis nova merita comparantur, cum pro eis boni aliquid operantur sui, sed eorum praecedentibus consequentia ista redduntur. Non enim dictum est nisi cum hic viverent, ut eos haec aliquid adjuverent, cum hic vivere destitissent. Et ideo istam finiens quisque vitam, nisi quod meruit in ipsa, non poterit habere post ipsam.* — In der schon öfter erwähnten Schrift de cura pro mortuis gerenda stellt gleich zu Anfang Augustinus den Grundsatz auf: *Genere vitae, quod gessit quisque per corpus,*

efficitur, ut prosint vel non prosint quaecunque pro illo pie fiunt, cum relinquerit corpus. Nam meritum, per quod ista prosint, si nullum comparatum est in hac vita, frustra quaeritur post hanc vitam. Ita fit, ut neque inaniter ecclesia, vel suorum cura pro defunctis, quod potuerit religionis impendat, et tamen ferat unusquisque secundum ea, quae per corpus gessit sive bonum sive malum, reddente Domino unicuique secundum opera ejus. Ut enim hoc, quod impenditur, possit ei prodesse post corpus, in ea vita acquisitum est, quam gessit in corpore. Das „meritum, per quod sacrificia prosunt“ ist allerdings zuerst das Verdienst Christi selbst, und wer sich dasselbe nicht durch den Glauben und durch die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi angeeignet hat, kann überhaupt von keiner Hülfe reden, die ihm nach dem Tode geleistet werden könnte; er ist schlechthin verloren. Das Verdienst Christi ist aber nur wirksam in der Kirche des Herrn, die der Leib Christi ist, und unter denen, die in die gliedliche Gemeinschaft dieses Leibes aufgenommen sind und sich darin bewahren. Diese in der gliedlichen Gemeinschaft mit dem Haupte durch das Verdienst Christi erworbene und gewonnene Gemeinde, d. i. die Kirche, ist so sehr die im Bewusstsein des Augustinus liegende Voraussetzung, dass nur unter dieser Voraussetzung das, was er sagt, überhaupt einen Sinn hat. In diesem kirchlichen Bewusstsein ist ihm auch die von den Vätern überkommene Tradition eine lebendige Macht, die sich von Anfang an mit dem Wachsthum der Kirche in dieselbe hinein organisirt hat, nicht als eine fremde von aussen her hinzugekommene Macht, nicht als ein der Kirche fremder Keim, sondern als ein in und mit dem Anfange der Kirche selbst gegebenes Princip, so dass dies Princip ebensowohl in den Wachsthum der Kirche, wie der Wachsthum der Kirche in dies Princip organisch hineingewoben ist, und also auch ohne die Kirche selbst als den in der Sichtbarkeit gewordenen Leib Christi zu zerstören, gar nicht verleugnet werden kann und darf. Nicht das abstracte Wort Gottes gilt ihm allein, sondern vielmehr auch die auf dem Grunde des Wortes aufgekommene Organisation der Kirche, darin das Wort Gottes seine plastisch wirkende, seine erbauende, lebendige Macht und Fülle offenbart hat. In dieser Kirche, die ein in Christo lebendiger Organismus der lebenden und verstorbenen Glieder ist, hat ihm auch nur der Dienst der Lebenden für die Todten Bedeutung und Wirkung unter der Bedingung, dass sich die Lebenden selbst in ihrer Theilnahme an dem Verdienste Christi

auch das Verdienst erworben haben, das den wirksamen Dienst für die Todten möglich macht oder doch erleichtert. Dies geschieht nach Augustinus ebensowohl durch den Glauben in guten Werken, wie durch gute Werke im Glauben; und dies ist ihm das *meritum, per quod sacrificia prosunt*.

Worin nun aber dieser Nutzen, dies *prodesse* besteht, darüber äussert sich Augustinus im *Enchiridion* Cap. 110. (cf. *de octo Dulcitii quaest.* II., wo dasselbe wiederholt ist.) Hier wiederholt er fast wörtlich das, was er in der Schrift *de cura pro mortuis* gesagt hat, beginnt aber sogleich mit der Behauptung, es sei nicht zu leugnen, dass die Seelen der Verstorbenen durch die Frömmigkeit ihrer Hinterbliebenen sehr getröstet (*relevari*) werden könnten, *cum pro illis sacrificium mediatoris offertur, vel eleemosynae in ecclesia fiunt*; und schliesst dann das Capitel mit den Worten: *Non enim omnibus prosunt; et quare non omnibus prosunt nisi propter differentiam vitae, quam quisque gessit in corpore? Cum ergo sacrificia sive altaris, sive quarumcunque eleemosynarum pro baptizatis defunctis omnibus offeruntur, pro valde bonis gratiarum actiones sunt, pro non valde malis propitiationes sunt, pro valde malis, etsi nulla sunt adjumenta mortuorum, qualescunque vivorum consolationes sunt. Quibus autem prosunt, vel ad hoc prosunt, ut sit plena remissio, aut certe tolerabilior ipsa damnatio.*

Dies ist die Lehre des Augustinus vom Dienste der Lebenden für die Todten, worin er nicht sowohl ein ausdrückliches Gebot der heiligen Schrift, das dafür allerdings nicht besteht, als vielmehr die kirchliche Tradition, in der eben angedeuteten Auffassung, mit dem kirchlichen Bewusstsein zu vermitteln sucht. Die Fäden und Wurzeln dieser Tradition gehen wohl zurück bis in das apostolische Zeitalter der Kirche, wenn gleich auch hier die Keime sich nicht aufzeigen lassen, woraus die Tradition sich entwickelt hat; dies ist auch nicht möglich, da sie in die Entwicklung des kirchlichen Lebens aufgegangen sind, und darin ihre Lebenskraft manifestirt haben. Ob insonderheit die Gebete für die Todten eine apostolische Institution sind, wird man wenigstens aus dem Grunde nicht leugnen können, weil darüber in den Schriften der Apostel nichts erwähnt ist. Die Apostel haben wohl Manches in den Gemeinden geordnet und angeordnet, worüber ihre Schriften, die gar nicht den Zweck hatten,

ein corpus institutionum Apostolorum zu sein, nichts enthalten; und wer in dem Entstehen und in der ersten Entwicklung der christlichen Kirche nicht eine mechanische Aggregation von Lehren und Gebräuchen, sondern organisches Leben und organische Entwicklung erkennt, dem wird es zur Apostolicität eines Institutes allerdings schon genügen, den Anfang und Beginn desselben bis in die frühesten Zeiten verfolgen zu können. Die Gebete für die Todten haben allerdings erst im Laufe der Zeit ihre prägnante Stellung im Cultus und ihre besondere Beziehung zum Sacramente des Altars, wie auch daraus ihr besonderes Licht empfangen; dass sie aber dem apostolischen Zeitalter fremd, oder sonst mit der Lehre der Apostel im Widerspruch wären, wird man schwerlich behaupten können, wie wir auch das nicht zu leugnen wagen, dass sie sehr früh einen Platz bei der Feier des heiligen Abendmahls fanden. Anders war es mit der Eucharistie. Sie, die anfangs Eucharistie und Empfangen des Leibes und Blutes Christi war, musste es im Laufe der Zeit erfahren, dass auf sie ein Begriff von unabsehbarer praktischer Tragweite, der Begriff des Opfers überging, und dann in die Macht und Kraft, in den Glanz und Schein dieses Begriffs Alles mit hineinzog, was als Gebet, Ritus oder Ceremonial sich um sie her gestellt und gesammelt hatte. Und wenn denn die Gebete für die Todten ebenfalls diesem Zuge folgen mussten und bis zu der todten Form eines abstracten Werkdienstes sich ausbildeten, so lag dies nicht in ihrem Anfang und Wesen, sondern in der Anwendung und Gewalt eines Begriffs über sie, der sich allerdings mit einem nicht apostolischen Inhalt bereichert hatte. Denn während Augustinus in dem Begriff des Opfers immer noch den Begriff des Sichdarbringens der Gemeinde, und in Betreff des Opfers Christi den Begriff des Sacramentes für das heilige Abendmahl festhielt, wurde es doch immer mehr herrschende Vorstellung, das sacrificium altaris als das Opfer des Leibes und Blutes Christi darzubringen, in welche Vorstellung dann auch das Gebet für die Todten mit hinein gezogen und verderbt wurde.

Sechstes Capitel.

Bei weitem jüngeren Datums als die Gebete für die Verstorbenen, und lediglich einer gläubigen Reflexion entsprungen ist die

Anrufung der Heiligen, die später in eine Verehrung, ja Anbetung der Heiligen überging.

Gewöhnlich wurde im Gebet der Todten *tacitis nominibus* gedacht. In einzelnen Gemeinden wurden die Namen der Verstorbenen in besondere Todtenregister, die Diptychen, eingetragen, und vor dem Gebet daraus verlesen. Ausserdem gedachte man auch wohl derer namentlich, für welche eine besondere Oblation dargebracht wurde; im besondern aber geschah dies wohl bei denen, welche der Gemeinde besonders werth waren, oder sich sonst ein Verdienst um die Gemeinde erworben hatten. Dieser Auszeichnung genossen nun vor Allen die Märtyrer. Wir haben schon oben erwähnt, wie die Memorien der Märtyrer an ihren Gräbern, in ihren Kirchen, auf ihren Altären gefeiert wurden. Ein bei Eusebius IV. Cap. 15 mitgetheilte Brief der Kirche zu Smyrna berichtet, dass solche Memorien auch an dem Orte gehalten seien, wo die Gebeine des Polycarp beerdigt waren, in der Absicht, *ut sequentium animi ad praecessorum viam insignibus exemplis suscitentur*, weshalb auch bei dieser Feier die Thaten, die Glaubensstreue, Glaubenskämpfe und Glaubenssiege der Märtyrer der Gemeinde zur Stärkung ihres Glaubens vorgehalten wurden. Die damit verbundenen Gebete enthielten den Dank der Gemeinde für die Siege, die der Herr diesen treuen Zeugen geschenkt habe, priesen auch wohl den sehr grossen Lohn, den sie für ihre Treue empfangen, und sprachen die Bitte aus, dass die Lebenden dereinst auch in die Gemeinschaft der Märtyrer möchten aufgenommen werden. — Der Tod der Märtyrer, unter deren Zahl ja auch die Apostel waren, wurde mit Recht von den Lebenden hoch gehalten, und wer hätte leugnen wollen, dass ihnen zum Lohn für ihren „guten Kampf“ auch vom Herrn eine köstliche Palme und Ueberwinderkrone dargereicht sei? Waren sie doch selbst in solcher Hoffnung, die nicht zu Schanden werden lässt, so standhaft, und in der festen Zuversicht zu der Verheissung des Herrn so stark gewesen. Die Apostel und Märtyrer galten also als die im Himmel gekrönten, seligsten und vornehmsten Glieder der Gemeinde; wie hätte man also in dem Gebete, in welchem vor Gott bei der Feier des Sacramentes der ganzen Gemeinde gedacht wurde, ihrer nicht gedenken sollen? Wer will die grossen für Glaube und Märtyrertum so hoch begeisterten Kirchenlehrer verklagen, wenn sie den Preis der Märtyrer in warmen, ja glühenden Farben darstellten? Wer kann an die Möglichkeit eines Märtyrerthums, wie es die Annalen

der christlichen Kirchengeschichte aufbewahrt hat, glauben, wenn es nicht in der gläubigen Begeisterung der Zeitgenossen so hoch gestanden hätte? Wer wird leugnen können, dass das immer wiederkehrende Märtyrerthum die Stimmung dafür in hohe, wogende Bewegung setzen musste; wer wird sich wundern dürfen, wenn auf diesen hohen Wogen eine Verehrung der Märtyrer getragen wurde, für welche die ruhigeren Zeiten der Kirche gar kein Maass mehr haben?

So hören wir denn die Märtyrer preisen als Mittler und Helfer (Gregor. Naz.), hören sie preisen als Beschützer ihrer Freunde (Ambrosius) etc. Vor Allem hat die gluthreiche Phantasie und Empfindung der Dichter den Preis der Märtyrer in fast überschwänglicher Weise verherrlicht, wie die Gedichte eines Prudentius und Paulinus von Nola. Es wurde dadurch ein Cultus der Heiligen und Märtyrer eingeleitet, der schon jetzt nicht mehr von dem Vorwurf des Missbrauchs befreit werden konnte und den Feinden der Kirche manche Waffe in die Hand spielte. Julian warf den Christen vor: *Colitis homines miseros, usos lege dura quadam et aspera*; und der Manichäer Faustus konnte die Katholischen anklagen: *Idola vertistis in martyres, quos votis similibus colitis; defunctorum umbras vino placatis et dapibus etc.* Die ärgerlichen Schwelgereien wurden zwar abgestellt, jedoch blieb in den Ehrenbezeugungen, die man den Heiligen und Märtyrern zollte, ein solcher Ueberschwang, dass in der Rechtfertigung des Cyrill gegen Julian: *Martyres neque Deos esse dicimus, neque adorare consuevimus, sed laudamus eos summis honoribus, quod pro veritate certarint etc.*, eher eine Verleitung zum Missbrauch, als eine Verwahrung dagegen gefunden werden konnte. Die offenbar gehässige Anklage des Faustus konnte Augustinus wohl leicht genug zurückweisen; wenn er es aber mit den Worten thut: *Offertur Deo apud memorias martyrum, ut ex ipsorum locorum admonitione major affectus exurgat ad acuendum charitatem et in illos, quos imitari possumus, et in illum, quo adjuvante possumus*; so weiset er damit zwar den Vorwurf einer götzendienerischen Verehrung zurück, aber seine Worte klingen doch fast nur, wie wenn er einen Vorwand suche für eine allerdings bedenkliche Sache; oder konnte unter der Maske, oder zur Erreichung des angegebenen Zweckes nicht leicht genug ein billiges Maass der Verehrung der Märtyrer überschritten werden? Die Gemeinde, sagt er, begehet die Memorien der Märtyrer sehr feierlich, um sich zur Nachahmung zu

erwecken, ut meritis eorum consocietur, atque orationibus adjuvetur, doch so, dass wir keinem Märtyrer, sondern allein dem Gott der Märtyrer das Opfer bringen, obgleich wir zum Gedächtniss der Märtyrer Altäre errichten. Denn welcher Antistes, wenn er an den Oertern, wo die Körper der Heiligen ruhen, vor dem Altare den Dienst verrichtet, sagt jemals: Wir bringen dir Petrus, oder dir Paulus, oder dir Cyprianus dies Opfer dar! Was bei den Memorien derer, welche Gott gekrönt hat, dargebracht wird, das wird dem Gott dargebracht, der sie gekrönt hat. . . Wir verehren die Märtyrer mit der Verehrung (cultu), der Liebe und Gemeinschaft, womit schon in diesem Leben die heiligen Menschen Gottes verehrt werden, von denen wir wissen, dass sie bereit sind, für die Wahrheit des Evangeliums zu leiden; sed illos tanto devotius, quanto securius post certamina superata, quanto etiam fideliore laude praedicamus jam in vita feliciore victores, quam in ista adhuc usque pugnantes. Mit dem, was die Griechen λατρεία (quaedam proprie divinitati debita servitus) nennen, verehren wir oder lehren wir zu verehren allein nur Gott und keinen Anderen; und da zu dieser Gottesverehrung die Darbringung des Opfers gehört, (weshalb auch bei denen, die das Opfer ihren Idolen darbringen, der Cultus Idololatrie heisst); so bringen wir ein solches Opfer ausser Gott Keinem, weder einem Märtyrer, noch einer heiligen Seele, noch einem heiligen Engel . . . Die Heiligen, sei es Menschen oder Engel, würden nimmermehr annehmen wollen, was allein Gott gebührt, wie Paulus und Barnabas thaten Act. 14. (contra Faustum XX, 21.). Ganz ähnlich spricht sich Augustinus auch de civit. Dei VIII, 27 aus, wo er von der Ehre spricht, welche die Christen ihren Märtyrern zollen, und ebenfalls den Verdacht zurückweist, dass darin heidnischer Cultus stecke.*) —

Man siehet wohl aus diesen und ähnlichen Verwahrungen, wie tiefe Wurzel die Verehrung der Märtyrer und Heiligen schon zu

*) Hieronym. ep. 53. ad Riparium presbyt. adv. Vigilantium: nos autem non dico martyrum reliquias, sed ne solem quidem et lunam, non Angelos, non Archangelos, non Cherubim, non Seraphim, et omne nomen, quod nominatur et in praesenti saeculo et in futuro colimus, ne serviamus creaturae potius, quam creatori, qui est benedictus in saecula. Honoramus autem reliquias martyrum ut eum, cujus sunt, adoremus. Honoramus servos, ut honor servorum redundet ad Dominum.

jener Zeit im kirchlichen Leben gefasst hatte; man siehet, wie wenig geneigt jene Zeit war, irgend etwas in der Verehrung der Märtyrer und Heiligen nachzulassen, vielmehr bei aller Verwahrung gegen Vorwurf und Missverständniss doch recht beflissen ist, die „obsequia religiosorum in martyrum locis“, als „ornamenta memoriarum“ zu preisen und zu erheben. Es musste doch mit der Verehrung der Märtyrer und Heiligen sehr weit gekommen, sie musste doch schon nahe genug an die Verehrung Gottes heraufgerückt sein, dass Augustinus nur die Darbringung des Opfers als den wesentlichen Unterschied zwischen dem cultus Dei und cultus martyrum bezeichnet; und wenn das sacrificium altaris der Mittelpunkt war für den gesammten Cultus, wo das Opfer Gott auch für die Heiligen und Märtyrer dargebracht wurde und so der cultus Dei und der cultus martyrum sich gleichsam die Hand boten; wie leicht konnte da der Unterschied verwischt und den Märtyrern und Heiligen doch ein wenig zu viel Ehre erwiesen und Gott genommen werden, was sein ist. Hieronymus meint es gewiss ehrlich und ernstlich, wenn er mit der den Dienern gezollten Ehre den Herrn ehren will. Es giebt aber eine Ehre, die ein rechtschaffener Diener nicht annehmen wird, und gewisslich auch der Herr des Himmels und der Erde verbieten wird mit dem alten Gebot: Ich der Herr, das ist mein Name, und will meine Ehre keinem Andern geben; wo aber die Grenze ist, und wie sie verwahrt werden soll, hat weder Hieronymus nach Augustinus sagen mögen. — Augustinus sagt: wir errichten den Märtyrern keine Tempel, kein Priesterthum, kein Opfer etc., aber Altäre und Kirchen wurden über ihren Gebeinen errichtet, und wenn es geschah, um zur Ehre der Märtyrer Gott zu ehren, so gab es in jener Zeit einen Enthusiasmus der Andacht, der diesen Unterschied schwerlich innehalten mochte. Augustinus erklärt wiederholt, die Märtyrer seien nicht anzurufen; aber es geschah. Christliche Dichter riefen sie an, wie einst die Heiden die Musen und Götter angerufen hatten; Bedrängte erflehten ihre Hülfe, Bischöfe baten um ihren Beistand; Schiffer begaben sich unter ihren Schutz etc. Kurz praktisch war überall schon ein Ueberfluss von Vertrauen, Ehre und Ehrenbezeugung vorhanden, der vom Uebel war.

Dazu kamen nun die Wunder, die bei den Mémoires der Märtyrer auf ihren Gräbern und bei ihren Altären geschehen sein sollten. Prudentius sagt von zweien spanischen Märtyrern: „Die

Fremden kommen häufig hierher, weil das verrathende Gerücht alle Länder durchlaufen hat, dass hier die Patrone der Welt sind, deren Gnade man durch Gebet erwerben könne. Niemand hat hier reines Gebet vergebens angebracht; der Betende ist freudig mit getrockneten Thränen von hier zurück gekehrt, indem er fühlte, dass all sein gerechtes Bitten erhört worden sei. Die Märtyrer bitten so eifrig für unsere Gefahren, dass sie Niemanden ein leises Gebet umsonst vollbringen lassen; sie hören es, und tragen es sogleich zu den Ohren des ewigen Königs. Daher fließen nun so reichliche Geschenke von der Quelle selbst auf die Erde, welche der Bittenden Ungemach mit den gewünschten Heilungsmitteln durchwässern. Der gute Christus hat niemals seinen Zeugen etwas versagt.“ (bei Schröckh Kirchengeschichte, Thl. 7. pag. 121). — Dass bei einer ziemlich allgemein verbreiteten Stimmung intensiver Andacht und asketischer Frömmigkeit bei den Memorien der Märtyrer Ungewöhnliches und selbst Ausserordentliches geschehen konnte und wirklich geschehen ist, stellen wir durchaus nicht in Abrede. Es war auch natürlich, dass solche Wahrnehmungen und Erscheinungen allerlei Fragen und Erwägungen über die Fürbitte, über die Verdienste, über die Hülfe und Mitwirkung der Märtyrer veranlassten. Augustinus wagt nicht, darüber etwas zu bestimmen; er sagt nur, diese Wunder legten Zeugniss ab für den Glauben, in welchem Christus gepredigt werde, dass er auferstanden sei in carne, und gen Himmel aufgefahren sei cum carne. Die Märtyrer sind Märtyrer dieses Glaubens, sie waren dieses Glaubens Zeugen, sie haben das Zeugniss dieses Glaubens überkommen, sie haben die Feindschaft der Welt getragen und sie nicht widerstrebend, sondern sterbend überwunden. Und die für diesen Glauben gestorben sind, können auch wohl die Macht, Wunder zu thun, von dem Herrn empfangen, für dessen Namen sie gestorben sind. *Pro hac fide praecessit eorum mira patientia, ut in his miraculis tanta ista potentia sequeretur.* Wir sehen auch hier wieder die reale Anschauung, welche Augustinus von der Gemeinschaft der Gläubigen mit ihrem Haupte hat, dass er hier aus dieser Gemeinschaft die Möglichkeit zeigt, dass durch die Märtyrer Wunder geschehen könnten; ob aber diese Wunder von Gott selbst oder durch seine Diener, oder durch die Geister der Märtyrer, oder durch die Engel, oder sonst wie gewirkt würden, das, meint er, könne von Sterblichen nicht ergründet werden (*de civit. Dei XXII, 9*); *res haec altior est, quam ut a me possit attingi, et abstrusior, quam ut a me valeat perscrutari* (*de*

cura pro mort. ger. cap. 16). Dies Zugeständniss aber macht Augustinus den Märtyrern, dass sie pro patientia haberent potentiam; und in der angeführten Stelle contra Faustum, dass durch die Gebete oder Bitten (orationibus) der Märtyrer, die Christenheit adjuvetur.

Und damit war allerdings schon so viel gewonnen, dass eine Anschauung, in welcher die Märtyrer so hoch standen, nothwendig Einfluss haben musste auf die liturgischen Gebete für die Märtyrer. War es schon bereits dahin gekommen, dass man neben ihnen der Patriarchen, Propheten und Apostel, und dann auch derer im Gebete gedachte, die sich durch ein heiliges Leben, als die Heiligen der Kirche hervorgethan hatten; so war es ganz offenbar, dass man dieser Aller nicht mehr in derselben Weise und in derselben Absicht gedenken konnte, wie der übrigen Todten, die sich ein ähnliches Verdienst vor den Augen Gottes nicht erworben hatten. Es mag daher auch schon früh dahin gekommen sein, dass man das Gebet für die Heiligen und Märtyrer von dem Gebete für die Todten überhaupt trennte; mit welcher Trennung um so gewisser der nachfolgende Heiligendienst eingeleitet war. Noch gewisser aber war es, dass man mit den Gebeten für die Märtyrer gar nicht mehr denselben Zweck verbinden konnte, und ebenso gewiss war es, dass man sich nun auch fragen musste, ob die Märtyrer und Heiligen überhaupt noch der Fürbitte der Gläubigen auf Erden bedürften, und ob diese sich nicht vielmehr der Fürbitte jener befehlen müssten. Auch darüber hat sich Augustinus, wenn auch nur mehr gelegentlich, doch so ausgesprochen, dass man deutlich genug den Stand der Entwicklung erkennt, auf welchem diese Disciplin des Cultus sich bereits befand. Im tract. 84 seiner expos. in ev. Joh. sagt er, die seligen Märtyrer hätten mit brennender Liebe den Fuss-tapfen Christi nachgefolgt; quorum si non inaniter memorias celebramus, atque in convivio, quo et ipsi saturati sunt, ad mensam Domini accedimus, oportet, ut quemadmodum ipsi, et nos talia praeparamus. Ideo quippe ad ipsam mensam non sic eos commemoramus, quem admodum alios, qui in pace requiescunt, ut etiam pro eis oremus, sed magis ut orent ipsi pro nobis, ut eorum vestigiis adhaereamus, quia impleverunt ipsi charitatem, qua Dominus dixit non posse esse maiorem. Talia enim suis fratribus exhibuerunt qualia de Domini mensa pariter acceperunt. An einer andern Stelle (Serm. 17 de verbis apostoli) sagt Augustinus: Perfectio in hac vita nonnulla est, ad quam sancti

martyres pervenerunt. Ideoque habet ecclesiastica disciplina quod fideles noverunt, cum martyres eo loco recitantur ad altare Dei, ubi non pro ipsis oretur, pro ceteris autem commemoratis defunctis oretur. Injuria est enim pro martyre orare, cujus nos debemus orationibus commendari. Certavit enim contra peccatum usque ad sanguinem.

Es ist kaum zweifelhaft, dass die Entwicklung dieser Disciplin im Volksleben oder in der herrschenden Stimmung und Anschauung der Gemeinde, der Fixirung in Doctrin und Cultus vorangeeilt ist; die Fixirung aber weder auf Grund des göttlichen Wortes, noch auf Grund einer apostolischen Tradition, sondern lediglich den fluctuirenden Bewegungen religiöser Stimmung nachgehend, erfolgt ist. Und während Augustinus es noch mit einer gewissen Schüchternheit aussprach, dass die Lebenden der Fürbitte der Märtyrer (und Heiligen) bedürfen, mochte schon überall mit diesem praetendirten Bedürfnisse Ernst gemacht, und die Fürbitte der Heiligen nicht blos stillschweigend im dargebrachten Opfer, sondern vielmehr auch im Gebet nachgesucht werden. Die blos ehrenvolle Erwähnung der Heiligen im Gebet verwandelte sich demnach auch in den Liturgien bald genug in Anrufung und in die Bitte um Intercession der Heiligen. Es fehlt nicht an Beispielen, wie zu diesem Zweck die feststehenden liturgischen Gebete später verändert und interpolirt wurden, und wie die katholische Kirche sich damit selbst den Damm durchbrach, der die Excentricität der Forderung des religiösen Volkslebens einigermaassen in Schranken hätte halten können. Gerade in dem vorwaltenden Cultusleben der katholischen Kirche ist die Bedeutung der Liturgie grösser als irgendwo, und hat mehr als sonst den Beruf, die Auffassung der Kirche rituell zu fixiren und zu verwahren. Wo Doctrin und Leben sich vornämlich im Cultus ausprägen, da muss auch der Cultus das feste gewisse Symbol haben, das vor willkürlicher Ausdeutung und Anordnung bewahrt, und das sich verirrende Bewusstsein oder Begehr der Andacht immer wieder rectificiren und auf das rechte Maass reduciren kann. Auch die Liturgie ist ein Bekenntniss des Glaubens, und muss dazu dienen können, dass sich daran das Bewusstsein im Glauben immer wieder orientiren kann; sie nach dem Bedürfniss der Zeit und des Zeitgeistes ändern, heisst den Glauben und mit dem Glauben das Leben der Kirche verderben. Die Geschichte des römischen Mess-Canons ist wohl schwerlich schon hinlänglich aufgeklärt; sie

würde aber den Beweis liefern, wie mit den Veränderungen, welche er im Laufe der Zeit erfahren hat, auch das Aufkommen und Wachsen der Missbräuche und des Verderbens der Kirche parallel läuft. In den Gebeten für die Heiligen konnte ohnehin nur, bei dem Mangel eines leitenden Schriftwortes, durch eine feste unveränderte Liturgie die kirchliche Sitte und Gewohnheit verwahrt bleiben. Allein mit welcher Willkür man auch in diesem Stücke die Gebete der Liturgien änderte und ihre Worte deutete, davon enthält selbst das canonische Recht, decret. Greg. lib. III. tit. XLI. cap. 6 ein Beispiel. Das Gebet für den heiligen Leo lautete in den alten Sacramentarien: *annue nobis, Domine, ut animae famuli tui Leonis haec prosit oblatio*; in den neueren Sacramentarien war dies dahin abgeändert: *annue nobis quaesumus, Domine, ut intercessione b. Leonis haec nobis prosit oblatio*. Einem Erzbischof, dem dies aufgefallen war und der deshalb bei Innocenz III. angefragt hatte, antwortet der Papst: dass, *cum sacrae scripturae dicat auctoritas* (Innocenz verwechselt hier die auctoritas Sti. Augustini mit der auctoritas sacrae scripturae) *quod injuriam facit martyri, qui orat pro martyre*, dieser Grundsatz auch für alle anderen Heiligen gelte, (?) dass sie unserer Gebete nicht bedürfen, darum, weil sie schon vollkommen selig seien, und alle Wünsche ihnen erfüllt würden, wir aber ihrer Gebete bedürfen, da wir noch von allerlei Uebeln beunruhigt würden. Die Gebetsformel: *prosit vel proficiat huic Sancto vel illi talis oblatio ad gloriam et honorem*, müsse so verstanden werden, *ut ad hoc prosit, quod magis ac magis a fidelibus glorificetur in terris*; obgleich Viele es nicht für unwürdig hielten, dass der Ruhm der Heiligen bis zum jüngsten Gericht vermehrt würde, weshalb denn auch die Kirche eine solche Vermehrung des Ruhmes für die Heiligen gewiss erflehen dürfe etc. Die praktischen Folgen dieser willkürlichen Veränderung und Auslegung liturgischer Gebetsformeln für das kirchliche und religiöse Leben sind klar genug, als dass wir hier noch näher darauf einzugehen brauchten.

Wenn Augustinus in der eben angeführten Stelle äussert, dass die Lebenden eher der Fürbitte der Märtyrer, als umgekehrt die Märtyrer der Fürbitte der Lebenden bedürften, so hat er damit durchaus noch nicht gesagt, dass die Märtyrer und Heiligen überhaupt um solche Fürbitte angerufen werden müssten; wenn es gleichwohl zu seiner Zeit geschehen mochte von denen, die in vera religione superstitiosi sunt, so entfernten sie sich damit auf jeden

Fall vom Boden kirchlicher Tradition und thaten mehr, als ihnen geboten war. Die ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche wissen nichts von der Anrufung der Heiligen. In der apostolischen Zeit ist sie aus begreiflichen Gründen ganz undenkbar. Wer waren die Heiligen, die angerufen werden sollten? Und wer waren die, welche sie anrufen sollten? Die Apostel? Oder die unter ihren Augen entstehenden Gemeinden? — In der nachfolgenden Zeit finden sich sogar Zeugnisse, die einer Anrufung der Heiligen, wenn sie vorgekommen wäre, entschieden widersprochen, oder, wenn sie bereits recipirte kirchliche Sitte gewesen wäre, ohne Zweifel erwähnt haben würden. Irenäus gedenkt einer häretischen Secte, welche die Engel anbetete; Augustinus erwähnt eine Secte, die Caianiten, welche den Kain und den Judas Ischarioth angerufen haben sollen; schweigen aber darüber, dass in der katholischen Kirche die Heiligen angerufen wären. Dionysius sagt in seiner eccl. hierarch., dass bei der Eucharistie zwar die Namen der Heiligen aus den Diptychen vorgelesen wären, damit sie den Lebenden zum Vorbilde vorgehalten, und als solche dargestellt würden, die aus dem Tode in das Leben hindurch gedrungen wären; auch würden sie deshalb genannt, weil vor den Augen Gottes der Tod seiner Heiligen werth gehalten sei, und weil an ihre innige Gemeinschaft mit Christo erinnert werden sollte; — aber einer Anrufung der Heiligen gedenkt er nicht. Origines trägt es nur als eine Privatmeinung vor, dass man von den Heiligen, die aus diesem Leben gegangen seien, und immer noch, nach Art der Engel, eine Liebe hätten zu denen, die in der Welt lebten, wohl sagen könne, sie wären besorgt um das Heil der Menschen, und unterstützten ihr Gebet durch ihre Fürsprache bei Gott. Von da an mag allerdings wohl der Intercession der Heiligen im Gebet gedacht sein. Als zur Zeit des Cyprianus, die Lapsi die Lebenden baten, für sie zu bitten, fing man auch an, die Lebenden zu ermahnen, dass sie auch nach ihrem Tode fortfahren möchten, im Gebete derer zu gedenken, die noch auf Erden sind. *Memores nostri invicem simus utrobique pro nobis semper orantes*, sagt Cyprianus, (*ad Cornelium ep. LX ed. Lips.*); *etsi quis istinc nostrum prior divinae dignationis celeritate praecesserit, perseveret apud Deum nostra dilectio, pro fratribus et sororibus nostris apud misericordiam patris non cesset oratio*. Und lib. II de habitu virginum, sagt er: *Durate fortiter, spiritualiter pergite, pervenite feliciter; tantum mementote tunc nostri, cum incipiet in nobis virginitas honorari*. — Uebrigens wirkten ganz gleiche Ursachen,

wie bei der Verehrung der Märtyrer, um den Heiligendienst beim Volke nicht bloß vorzubereiten, sondern auch in Aufnahme zu bringen, noch ehe er in der kirchlichen Liturgie recipirt und so für den Cultus sanctionirt worden ist. Auch die Heiligen verrichteten Wunder, erschienen den Gläubigen im Traume und in Visionen, stärkten, trösteten, bekehrten, versicherten sie ihres Schutzes etc. Dazu kam der seltsame Begriff vom heiligen Leben, der in der Askese der Anachoreten, Einsiedler und Mönche eine so praktische Bedeutung und so feste Position gewann, dass sonderlich von hier aus dem Heiligendienst ein weites Gebiet erobert wurde; wie denn auch die Möncherei und ihre Klöster bis in die spätesten Zeiten die eifrigsten Diener und Verehrer der Heiligen gewesen sind, und besonders durch ihren Einfluss der Heiligendienst endlich auch in den öffentlichen Liturgien der Kirche aufgenommen ist. Und wie das Märtyrerthum seine Lobredner fand, so auch die neue Heiligkeit; kein Ornament der Rhetorik, keine Farbe der dichtenden Phantasie wurde gespart, diese neue Heiligkeit zu empfehlen, zu preisen, zu verherrlichen. Und die in solcher Weise ihr Vorschub leisteten, waren die bewundertsten Redner und Dichter der Kirche; Basilius, die beiden Gregore, Chrysostomus, Hieronymus, Prudentius u. a. — So war es nicht mehr zu verwundern, wenn die Einen ihrer Heiligkeit, die Andern den Heiligen mehr vertrauten, als der Gnade Gottes, die in Christo ihnen angeboten war.

Bei dieser immer mächtiger werdenden Strömung waren es besonders zwei Männer, die sich ihr widersetzen, der Eine in seinem Eifer für die Orthodoxie der Kirche, der Andere aus der Fülle seines gläubigen und klaren Gemüthes: Epiphanius und Augustinus. Epiphanius hat es in seinem bekannten Werke gegen die Häresien seiner Zeit auch mit den Kollyridianerinnen zu thun, jenen thracischen und scythischen Weibern, quae in sella quadrata, expanso linteo, panem seu collyridem proponebant et offerebant in nomen Mariae. Er spricht ihnen nicht bloß das Recht ab, solche Opfer darzubringen, da sie keinen Beruf dazu hätten, sondern zeigt auch, wie sie damit einen ganz unstatthaften und mit der Verehrung des dreieinigen Gottes streitenden Mariendienst einführten. Wenn, sagt er, Einige verächtlich von der Maria reden, so verirren Andere sich in das Gegentheil. Der Teufel ist es, der den Statuen ein menschliches Antlitz giebt, dass die Menschen Todte und Bilder verehren und mit buhlerischem, ehebrecherischem Herzen von dem einen wahren

Gott abfallen. Der Leib der Maria ist heilig, aber er ist nicht Gott; sie ist eine honorabele Jungfrau, aber nicht zur Anbetung gegeben, da sie selbst den anbetete, der aus ihr nach dem Fleische geboren ist; wer sie höher stellt, sehe wohl zu, dass er mit seiner Verehrung nicht in Ketzerei falle. Gott will nicht, dass die Engel angebetet werden, viel weniger die Tochter der Hanna. Man mag sie in Ehren halten, angebetet soll nur der Vater, Sohn und heilige Geist werden, nicht aber die Maria, noch sonst eine Kreatur; das Mysterium der Geburt des Menschensohnes ist nicht eines Weibes oder eines Mannes Werk, sondern Gottes Werk; und wenn sie von Gott erwählet ist, ist es nicht dazu geschehen, dass sie verehrt werde etc. Epiphanius würde wohl schwerlich gegen den Mariendienst so weitläufig sich ausgelassen haben, wenn er nicht überall Ungebühr zu sehen Gelegenheit gehabt hätte. Er züchtigt nicht etwa eine göttliche Verehrung, die man der Maria zollte, sondern das falsche Vertrauen, das man zu ihr hatte, und sich in den Anrufen um Fürbitte und Hülfe offenbarte; wie denn nach Osius schon Ephraim der Syrer die Maria angerufen haben soll: *Esto nostra conciliatrix et advocata in hora judicii, libera nos a futuro igni et tenebris; tu namque es spes apud Deum Christianorum.* Vergl. auch Augustinus de virg. Was aber Epiphanius gegen den Mariendienst der Kollyridianerinnen geltend macht, das macht er auch gleichermaßen gegen den Heiligendienst überhaupt geltend; er sieht darin einen *mens adulterans ab uno et solo Deo*. Elias, sagt er, hat doch auch nicht den Tod gesehen, wo aber sagt ein Prophet, dass er verehrt werden soll? etc. — Auch Chrysostomus, der sonst wohl der Verehrung der Heiligen manchen Vorschub geleistet hat, ist wenigstens nicht gewillt, dass die Ehre, die dem Herrn gebührt, darunter leiden sollte. In seinen Homilien redet er einige Mal vom Cananäischen Weibe. Sie spricht: Erbarme dich mein. Sie beruft sich nicht auf ihre guten Werke, nicht auf ihren rechtschaffenen Wandel; zur Erbarmung des Herrn fliehet sie, zu dem sichern Hafen der Sünder, wo das Gericht schweigt, und wo unaussprechliches Heil ist. O sage mir, Weib, wie konntest du, Sünderin, es wagen, zum Herrn zu gehen? Ja, spricht sie, ich weiss, was ich thue. Nun siehe, wie klüglich sie thut: Nicht bittet sie den Jacobus, nicht beschwört sie den Johannes, nicht eilt sie zu Petrus, nicht wendet sie sich an die Schaar der Apostel; sie begehrt keinen Mittler; sie nimmt ihre reuige Demuth (*poenitentiam*) zum Begleiter, die muss ihr der einige und alleinige Fürsprecher sein, und so eilt sie zum

Quell und Brunnen der Gnade; deshalb, sagt sie, ist er in das Fleisch gekommen und Mensch geworden; und ich wage es, mit ihm zu reden. Im Himmel beben in Ehrfurcht vor ihm Cherubim und Seraphim, und auf Erden redet ein armes Weib mit ihm. Also: *ad Deum non ostiario, non mediatore, non ministro opus est; sed dicito: Miserere mei, Deus etc.* An einem anderen Orte sagt er: Lernet, dass wir, wenn wir selbst bitten, bei Gott mehr ausrichten, als wenn es Andere thun. Als die Cananiterin bat, gingen die Jünger zum Herrn, und der Herr antwortete: Ich bin nicht gesandt, denn nur zu den verlornen Schafen aus dem Hause Israel. Als sie aber selbst kam, empfing sie, was sie bat. *Vides, quomodo repulit, cum alii precarentur, ubi vero ipsamet orans clamavit, annuit etc.* — Man darf indess hierin keine Polemik gegen den Heiligendienst suchen. Wenn Chrysostomus die rechte Art eines gläubigen Gebetes preist, beseitigt er wie billig, die Heiligen; wenn er aber die Heiligen preist, nimmt er auch wohl den Weihrauch aus der Opfer- schale, die Gottes ist, und da sind sie ihm, wie der tapfere Streiter, der seine Wunden dem Feldherrn und Könige zeigt, für den er sie empfangen hat, und von dem er nun Alles bitten kann.

Wir wollen nun auch hören, welchen Protest gegen das falsche Vertrauen auf die Heiligen Augustinus einlegt. *De pastoribus* Cap. 8 redet er von den bösen Hirten, *qui gaudent de erroribus alienis. Bestiae sunt pastae morsibus dispersarum.* Meine Heerden sind zerstreut und irren auf allen Bergen und Hügeln, und die Raub- thiere von den Bergen und Hügeln sind der eitle Hochmuth und der weltliche Stolz. So blähte sich der Stolz des Donatus und machte Partei; ihm folgte Parmenianus, und befestigte seinen Irrthum; der eine ist Berg, der andere ist Hügel. So ist jeder Urheber eines Irrthums; aufgeblasen von eitler Erhebung, verheisst er den Schafen Ruhe und gute Weide, und wo sie es zuweilen finden, kommt es von dem Regen Gottes, aber nicht aus den harten Bergen; denn sie haben ja die Schrift und die Sacramente, die sind nicht von den Bergen etc. Darum klagt der Herr: Meine Schafe irren umher auf allen Bergen, d. i. in allem Schaum des eitlen, aufgeblasenen Stolzes. Es giebt aber auch gute Berge. Psalm 120: „Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen, von welchen mir Hülfe kommt.“ Aber siehe, weil deine Hoffnung nicht in den Bergen ist, spricht er: Meine Hülfe kommt vom Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat. Glaube nicht, dass du diesen Bergen, nämlich den Heiligen (*montibus sanctis*)

Unrecht thust, wenn du sprichst: Meine Hülfe kommt nicht von den Bergen, sondern vom Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat. Die Berge selbst rufen dir das zu. Der war auch ein Berg, der da rief (1. Cor. 1.): Ich höre, dass Spaltung unter euch ist, und dass man spricht: ich bin Paulisch, ich bin Apollisch; ich bin Kephisch; ich aber bin Christisch. Hebe die Augen auf zu diesem Berge, höre, was er sagt, und bleibe nicht hangen an diesem Berge. Höre, was folgt: Ist denn Paulus für euch gekreuzigt? Also, wenn du deine Augen erhoben hast zu den Bergen, von welchen die Hülfe kommt, d. i. zu den Verfassern der heiligen Schrift, dann höre, wie sie so ernstlich rufen: Herr! wer ist dir gleich!? damit du sicher, und ohne diesen Bergen Unrecht zu thun, sagen kannst: Meine Hülfe kommt vom Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat. Wahrlich, sie werden dir dann nicht zürnen, diese Berge; sie werden dich vielmehr lieben und dich bedenken. Aber willst du auf sie dein Vertrauen setzen, so werden sie sich betrüben etc. — Wer freut sich nicht dieses evangelischen Zeugnisses? Aber, sagt der Apostel, dieser „hohe Berg“, sie sind nicht alle dem Evangelio gehorsam. Denn Jesaias spricht: Herr, wer glaubt unserem Predigen. Und in dem drängenden Strome der Zeit verschwammen diese Stimmen. Und der Strom wuchs in's Ungeheuere. Es ist kaum eine andere Disciplin in dem Cultus der katholischen Kirche, die einen solchen Umfang gewonnen, so viele Missbräuche in sich gehegt und so sehr den Himmel mit dem Schmutz der Erde besudelt hat, als die Anrufung und Verehrung der Heiligen. Die alte Kirche war sorgfältig bemüht, wie Cyprian schreibt, die Acten ihres Märtyrerthums getreu zum Lobe Gottes und zur Erbauung der Gläubigen zu führen. *Eo magis vero dolendum est, sagt Chemnitz, pro auro illo non carbones, sed sordes et stercora superstitionissimarum fabularum a Pontificiis supposita esse.* Aus dieser sordes hat Chemnitz, der in seinem examen conc. Trident. das Dogma de invocatione sanctorum sehr eingehend beleuchtet hat, ein Florilegium hervorgesucht, worin freilich kein Duft des Lebens, aber viel Geruch des Todes ist.

Siebentes Capitel.

Wir wollen nun noch sehen, wie sich in der kirchlichen Praxis die Doctrin der Kirche über den Zustand der Seele nach dem Tode reflectirt.

Der Zweck des Heilsrathschlusses Gottes in Christo wird uns in den Worten vorgehalten: dass wir durch den Glauben das Leben haben. Leben ist die organische, einheitliche Verbindung zweier Factoren: des Leibes und der Seele. (Wir reden hier nur von dem menschlichen Leben und haben darum sogleich den zweiten Factor als Seele, d. i. als die Seele des Menschen bezeichnet.) Der Leib wird nicht ohne Seele, die sich in ihn verleiblicht; die Seele wirkt nicht ohne Leib, der sich aus ihr beseelt. Die Trennung beider Factoren aus ihrem organischen, einheitlichen Verbande ist der Tod. Wie es da in dem einen Factor, der Leiblichkeit, offenbar und sichtbar wird, dass der zweite Lebensfactor, die Seele, nicht mehr in ihm ist, und wie er in Folge dieser Trennung zerfällt bis auf ein Residuum (Staub und Asche), das durchaus unfähig ist, sich aus sich selbst wieder zu beseelen und zu gestalten; so muss es gleicherweise in dem andern Factor, der Seele, offenbar und fühlbar werden, dass der erstere Factor (der Leib) fehlt, und in der Unfähigkeit sich wieder zu verleiblichen, tritt auch in ihr wohl eine Reduction bis auf ein Residuum des seelischen Wesens (des Bewusstseins) ein. So bestehet nach dem Tode die Seele in ihrem Wesen, d. i. in der Form des persönlichen Bewusstseins, der Leib dagegen in seinem Wesen, d. i. in der Form des vergänglichen Wesens, fort. —

Diese Trennung war von Anfang an wohl möglich, denn das Leben des Menschen, als ein kreatürliches Leben, war auflösliches Leben; — aber sie war nicht nothwendig; sie ist aber wirklich geworden, oder, der Tod ist zu allen Menschen hindurchgedrungen dadurch, dass der höhere und mächtigere Lebensfactor durch Verlust der ihm geschenkten Gottesleuchte, des göttlichen Ebenbildes, verdüstert und depotenzirt ist. Dass dieser Zustand ein herrschender geworden ist, deutet auf eine, über Alle gekommene Herrschaft (also auch auf einen Herrscher, den Teufel) hin, die aus ihrem Grunde und ihrer Macht den Zustand des Lebens so bedingt, gefangen und

umspannen hält, dass es in dem Leben zur endlichen Trennung beider Factoren kommen muss, und dass die im Tode eingetretene Trennung eine unheilbare und nicht wieder aufzuhebende ist; es kann demnach unter dieser Herrschaft oder unter der Macht des Todes nur zu einer Zerstörung des Lebens, aber nicht mehr zu einer Wiederherstellung des Lebens kommen, wenn nicht eine höhere Hülfe eingreift. Diese Hülfe hat Gott in Christo den Menschen geleistet, dadurch, dass Christus dem Tode die Macht genommen, und durch seine siegreiche Auferstehung die Möglichkeit zu einer Wiederherstellung des Lebens, oder zu einer Wiedervereinigung des Leibes mit der Seele gegeben hat; und was nun wieder möglich ist, wird in der Auferstehung des Leibes wirklich. Die Auferstehung des Leibes ist daher die eigentliche Lebenshoffnung der Kirche des Herrn Jesu Christi.

Unter der Herrschaft und Macht des Todes ist der Tod dadurch wirklich geworden, dass der obere und höhere Lebensfactor, die Seele, depotenzirt ist, wodurch eine Verwirrung aller Kräfte des Leibes und der Seele eingetreten ist, in welcher jeder Lebensfactor revolutionair gegen den andern wird. Der Leib zunächst, der aus der Seele beseelt ist, wendet sich weg von dem inneren Grunde seiner Begründung, trachtet hinaus in die Elemente der sichtbaren Welt, macht das, was ihm zur Anregung dienen sollte, zur Nahrung, wird dienstbar der äusseren Welt, veräussert sich, verweltlicht, verfleischt. Die Seele aber ist in einer zwiefachen Richtung dem Verderben anheimgegeben, einmal, indem sie ohne Macht, sich in ihren höheren Quell und Grund erheben zu können, sich in die Leiblichkeit hinein auslebt und verlebt, die Energie ihres seelischen Wesens darin erschöpfend; und dann darin, dass sie ihr Wesen zu ergänzen und zu erfüllen strebt aus der Leiblichkeit; die Lüste des Fleisches, die Sorgen der Welt, die Gedanken der Eitelkeit steigen in ihr empor, formiren sich in ihr Wesen, wirken sich in ihren Willen ein, womit sie ebensowohl ihre Ohnmacht offenbart, aus einer anderen, höheren Lebensfülle sich zu bewahren, wie eine desto grössere Depotenzirung und Verdüsterung ihres seelischen Wesens einleitet, und so den Grund der Finsterniss in sich erweckt, in dem, wenn er nicht mehr gedämpft und zugedeckt ist, durch das Hineinspielen und Hineinweben der Leiblichkeit das Feuer der Hölle sich entzündet. Indem so der Leib aus der Seele zehrt, sie in sich aufzehrt, wird die Seele ausgeleibt, sie verliert das Vermögen, Leib

bildend zu sein. Und indem die Seele aus der Leiblichkeit zehrt, wird der Leib ausgeseelt, er verliert das Vermögen, sich aus der Seele zu beseelen, sich seelisch zu beleben; die Folge davon ist nicht bloß die endliche Trennung beider Lebensfactoren, die, sich differenzirend und isolirend, so anomal sich zu einander gestellt haben, sondern auch dies, dass die Seele nach der Trennung den Verlust ihrer Leiblichkeit in einer gänzlichen Ohnmacht, und doch auch wieder das, was aus der Leiblichkeit ihr Wesen erfüllt hat, als eine unsägliche Last um so mehr empfinden muss, als es ihr nicht möglich ist, diese Last dadurch zu überwinden, dass sie sich in sie wiederum verleiblicht; daher sie denn in einem ohnmächtigen, aber umso mehr brennenden Zorn wider ihre Leiblichkeit stehet; ein Zorn, in dem es auch nicht mehr zur Vereinigung mit der früheren Leiblichkeit kommen kann. — Indem nun aber Christus die Macht des Todes in ihrem obersten Grunde gebrochen, und die Auferstehung, d. i. die Wiedervereinigung von Leib und Seele, wieder möglich gemacht hat, so hat er auch die Entzweiung, die aus jener Macht in die menschliche Natur hineinreicht, gedämpft, gemildert und den Weg sowohl, wie die Fülle wieder eröffnet, auf dem und aus der die Seele wiederum sich erheben, in ihrem Wesen sich heiligen, stärken und bewahren kann; und indem sie in dieser, aus der Fülle Gottes in Christo empfangenen Stärkung zugleich heiligend auf die Leiblichkeit zurückwirkt, die Leiblichkeit aber auch zugleich in der Gemeinschaft mit Christo im Sacramente ein wesentliches Kraft- und Keimungsvermögen zum neuen Leben in der Auferstehung empfängt, so wird es ihr gegeben nach der Trennung von ihrem Leibe das in sich zu genießen, was aus der Fülle Gottes in Christo in ihr ist, und sich ihrer einstigen Wiedervereinigung mit dem Leibe zu freuen. In das Bewusstsein der erlöseten Seele leuchtet und webet jene Herrlichkeit hinein, die hienieden kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gekommen ist. Das Bewusstsein der nicht erlöseten Seele brennt und zerret an dem in ihr aufgegangenen Wesen ihrer Leiblichkeit, die im Grabe ein Raub der Verwesung wird; jene träumt in seligem Frieden von ihrer zukünftigen Auferstehung; diese erweckt sich nur in dem Bewusstsein ihrer Vergangenheit den Zorn und Fluch wider das, was zukünftig ist.

Da die Seele nur in der Zeit des Lebens, d. i. in der Vereinigung von Leib und Seele, den Willen und alle Vermögen besitzt, die durch die Erlösung Christi ihr erworbene Kraft, Macht, Gabe

und Gnade in ihr Wesen einzuweben und in sich wesentlich zu machen; so ist es auch nur diese Lebenszeit, in welcher die Seele die in der Erlösung eröffnete Potenzirung ihres Wesens ergreifen und in sich beginnen kann; nur in der Verbindung von Leib und Seele kann der Mensch die Gnade und das Heil und Leben in Christo empfangen und ergreifen; nach eingetretener Trennung beider Factoren, nach dem Tode, ist die Gnadenthür verschlossen. Die Kraft und Wirkung der Erlösung in der Seele besteht effectiv ebensowohl in ihrem neuen Gnadenverhältniss zu Gott durch Christum, wie in ihrem neuen Machtverhältniss zu ihrer Leiblichkeit. Nach dem Tode hat die Seele den Leib nicht mehr, gegen welchen sie das neue Machtverhältniss real machen kann, (denn die da Christo angehören, kreuzigen ihr Fleisch sammt den Lüsten und Begierden); und weil sie das nicht mehr kann, wird sie auch des neuen Gnadenverhältnisses zu Gott sich nicht bewusst werden können. Die erlösende Gnade Gottes beginnt vorbereitend allerdings schon mit dem Gesetz und mit der Verheissung des Menschensohnes; sie reicht daher auch in die Zeit des alten Testaments und wohl auch darüber hinaus (Römer 2, 12 folg.); aber die Frucht derselben schmecken nach dem Tode nur diejenigen, welche ihr in diesem Leben nicht widerstanden haben — wer sie hier verachtet oder verleugnet, darf sie nach dem Tode nicht mehr hoffen.

Weg und Weise, wie Gott seine erlösende Gnade an die Menschen bringt und in ihnen aufrichtet, ist durchaus nur allein in dem Willen Gottes bestimmt und geordnet. Wie sie in dem guten und gnädigen Willen Gottes vorgesehen ist, ehe denn der Welt Grund gelegt ist, so ist sie auch von oben nach unten gekommen, und hat nicht den Weg von unten nach oben genommen, so dass die Menschen selbst darüber hätten etwas festsetzen oder bestimmen können. Weg und Weise ihrer Erlösung ist nicht in den Willen der Menschen gestellt, und darum auch gar nicht ihrem Belieben und ihrer Wahl überlassen. Die da immerdar irren mit ihrem Willen und ihrer Wahl und durch Lüste in den Irrthum sich verderben, können auch nur irren und fehlen, wenn sie einen Weg ihrer Seligkeit wählen. Der Grundsatz, „dass Jeder nach seiner Façon selig werden könne“, ist ein titanisches Erheben des Menschen und Auflehnen gegen den Willen Gottes. — Nun aber hat Gott in seiner Offenbarung durch Wort und That den Weg und die Weise, zum Leben einzugehen, in dem eingebornen Sohne vorgezeichnet, als dem einigen und alleinigen

Weg, der auch nur allein gewandelt wird in der Gemeinschaft mit Christo. Und da zu dem Sohne Niemand kommen kann, es ziehe ihn denn der Vater, so ist das Leben nur zu gewinnen in der Gemeinschaft, in welcher der heilige Geist Christum verklärt, und das alleinige Licht in den Seelen anzündet, vor dessen Klarheit alle anderen Lichter eigner Lehre, Kunst und Weisheit erbleichen, d. i. in der Gemeinschaft, welche durch den heiligen Geist berufen, gesammelt, erleuchtet, geheiligt und bei Jesu Christo erhalten wird im rechten einigen Glauben, und in welcher Gemeinschaft die Gemeinschaft mit dem Haupte und der von ihm vollbrachten Erlösung durch die von ihm geordneten und gesetzten Gnadenmittel, das Wort Gottes und die heiligen Sacramente, vermittelt wird. Diese Gemeinschaft ist die heilige, christliche Kirche. Ausser ihr ist kein Heil, und nur in ihr werden die höchsten Gnadengüter empfangen: Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben, als die Frucht der durch Christum vollbrachten Erlösung.

In dieser Christenheit wird die Frucht der Erlösung in dem Maasse wirken, als der Mensch in seiner Leiblichkeit sich ihrer Macht und Gnade ergeben und sie bewahrt hat. Nur wer da hat, dem wird gegeben, und nur wie er es hat, so nimmt er es als eine Beilage mit, die sich nach dem Tode in der Seele weiter entwickelt, also dass, wenn diese Beilage hienieden im Wachsen war, auch nach dem Tode einen wachsenden Einfluss auf den beseligenden Zustand der Seele ausüben wird; wenn sie dagegen im Abnehmen und Verlöschen war, so wird sich dieser Zustand allerdings auch nach dem Tode in der Seele fortsetzen können, so dass alle Verluste am Glauben, die man hienieden erfahren hat, und die um so gewisser in einem gänzlichen Schiffbruch des Glaubens endigen werden, je weniger man beflissen war, den Glauben durch die vorhandenen Gnadenmittel der Kirche zu stärken, — auch in dem Zustande der Seele nach dem Tode sich fortsetzen und diesen Zustand wesentlich bedingen. Es wird also der Zustand der Seele nach dem Tode bedingt durch die Beilage, welche sie in diesem Leben aus der Fülle der Erlösung als Gnaden- und Machtbesitz empfangen und bewahrt hat. Da nun aber die Theilnahme an den realen Gütern der Erlösung bedingt und eingeleitet wird durch die Taufe, die der Herr dazu verordnet hat; da ferner der reale Besitz dieser Güter durch das Wort Gottes und das Sacrament des Altars vermittelt und im Glauben, der durch die Liebe thätig ist, bewahrt wird, und

darin die Mitwirkung des geneigten und bereiten Willens mit eingerechnet ist, so ist hiernach lediglich die Beilage zu bemessen, die der Seele nach dem Tode ein Gewinn oder ein Schade sein wird bis zu der Zeit der Auferstehung; und Beides, Gewinn und Schade, sind in der Seele ausser dem Leibe nicht als abgeschlossene, der Fortentwicklung nicht mehr fähige Zustände, sondern so zu betrachten, dass ihnen allerdings in dem der Leiblichkeit entbundenen Wesen der Seele eine Fortbildung, ein zunehmender Einfluss auf den seligen oder unseligen Zustand der Seele beigelegt werden muss. Der Erwerb für die Seele vor ihrer Trennung von dem Leibe ist ein Erwerb auf Wucher für die Seele nach der erfolgten Trennung vom Leibe. Die Seele freut sich dann über den Besitz, den sie empfangen und bewahrt hat, und wie dieser Besitz nun erst seinen Werth und seinen Reichthum zu entfalten beginnt, so wächst auch daran die Freude der Seele, und wie der Gnadenbesitz sich mehr und mehr in ihr entfaltet, so leuchtet und webet auch immer heller und freudiger die darin verborgene Liebe und Gnade Gottes in die Seele, die, je heller und freudiger es in ihr wird, auch um so fähiger wird, in diesem Lichte und dieser Freude den Herrn zu schauen, wie er ist; dabei werden allerdings die Sünden und Versäumnisse, die diesen Besitz im Leben befleckten oder unsicher machten, nach dem Tode als ein schmerzlicher, trübender Gedanke im Bewusstsein der Seele liegen, und die Entwicklung zum Licht und zur Freude hemmen, ja wohl ganz hindern, wenn sie nicht durch die Grösse und den Reichthum des Gnadenbesitzes, und durch die darin wirkende Kraft des Herrn überwunden werden; dagegen wird aber auch der Verlust und die Einbusse an dem Gnadenbesitz in der Seele nach dem Tode um so schmerzlicher empfunden werden, je mehr die Grösse und das Gewicht dieses Verlustes sich entfaltet, wie es allerdings ebenfalls nach dem Tode geschehen wird; und dieser wachsende Schmerz wird dann das Bewusstsein der Seele so verhüllen und verdüstern, dass sie das Licht und die Freude der seligen Seelen nicht nur nicht siehet, sondern vielmehr in das beängstigende Dunkel der Ohnmacht versinkt, oder in ihrem Schmerze das Feuer der Hölle sich entzündet. — Es giebt demnach nur einen zwiefachen Zustand der Seele nach dem Tode, entweder einen solchen, in welchem das während der Zeitlichkeit erworbene und bewahrte Gnadengut reichlich genug vorhanden ist, dass es sich in dem Wesen der abgeschiedenen Seele durch die darin wirkende Hülfe und Gnade Gottes allmählig zu Licht und Freude und völliger

Seligkeit entfalten kann; — oder einen solchen Zustand, in welchem von dem Gnadengute so wenig oder gar nichts vorhanden ist, dass sich nur die Unseligkeit progressiv in der Seele entfalten kann. Ein Uebergang von dem einen Zustande in den anderen ist nach dem Tode nicht mehr möglich, wenn er nicht vor dem Tode durch die Wiedergeburt geschehen ist. Durch die beharrliche widergöttliche Richtung des Willens in diesem Leben erhält auch die Seele ein so verkehrtes widergöttliches Wesen, an dem sie sich nach dem Tode nur bis zur höchsten Pein und Unseligkeit zerplagen kann. Und nur wo die Seele durch die Geburt aus dem Geiste sich zu einem neuen Leben, mit neuem Verstand, Gemüth und Sinn verneuert hat, da kann auch nur nach dem Tode diese neue Geburt in der Seele auswachsen zu Licht, Liebe, Friede und Freude, und in die Seele hineinwallen, dass sie immer mehr verklärt wird von einer Klarheit in die andere. Wenn die von Gott für das zeitliche Leben in der Kirche Christi verordneten Mittel, den Menschen aus dem Zustande des alten Menschen in den des neuen hinüber zu führen, unbenutzt, ungesucht, ungeachtet blieben, dann giebt es kein Mittel mehr, um nach dem Tode die Seele aus dem Zustande der Unseligkeit in den Zustand der Seligen hinüber zu führen. Ein Dienst der Kirche, der, nachdem er den Lebenden nicht dienen konnte, weil sie nicht wollten, ihnen dienen zu können meint nach dem Tode, wo sie nichts mehr haben, worin sie ihren Willen ändern, oder was sie mit ihrem Willen los werden könnten, weil das, was sie haben, das Wesen ihrer Seele selbst ist; — ein solcher Dienst ist ein leerer Wahn, der verführt, wie er verführt ist, und betrügt, wie er betrogen ist.

Wie der Zustand der Seele nach dem Tode durch die Beilage bedingt ist, die sie aus diesem Leben mitnimmt, so kann es wohl geschehen, dass ein Mensch in diesem zeitlichen Leben die zur Seligkeit kräftige Beilage erst spät, ja selbst erst in der Todesstunde gewinnt, und sie kann auch dann noch ein so kräftiger Keim zu einem seligen Zustande sein, dass die Macht und Gnade Christi, die durch seine ganze Gemeinde hindurch wirkt, eine schnelle Entwicklung, einen schnellen Eingang in das Paradies der seligen Freuden bewirken kann, wie denn die demüthige, bussfertige und gläubige Bitte des Schächers am Kreuze ein solcher Keim war, den die Macht und Gnade des Herrn, seiner Verheissung gemäss: „Noch heute wirst du mit mir im Paradiese sein“, zu einer solchen schnellen

Entwicklung brachte. Gleichwohl wird doch ein so später und darum auch gewöhnlich nur kärglicher Erwerb in der abgeschiedenen Seele seine Mühe und Noth haben, sich in der Verbindung und in der Gemeinschaft mit der Gnade zu halten, aus der er stammt, und die Seele wird ihre Pein und Qual haben, in sich das strafende und verdammende Bewusstsein eines früher unbekehrten Lebens zu überwinden. Der Zustand solcher Seelen kann und wird um so mehr ein sehr schmerzlicher sein, je gewisser sie jetzt erfahren, wie leicht und gross die Gefahr ist, ihre geringe Beilage zu verlieren, und darüber in den Zustand der unseligen Seelen zu versinken. Doch wird auch hier der dem Glauben geschenkte Besitz aus der Gnade des Herrn mächtiger sein, als die Sünde, und die Seele behalten und erretten aus dem Fluch der Verdammniss und des Todes. Der Zustand solcher Seelen ist aber nicht als ein dritter, sondern vielmehr nur als die unterste und mühevollste Stufe des seligen Zustandes selbst zu bezeichnen.

Die Seele ist in ihrer Verbindung mit ihrer Leiblichkeit ohne Frage vielfachen Gefahren ausgesetzt, ihr Heilsgut zu verlieren, wie es ja eben in dieser Verbindung die Lüste des Fleisches und der Welt sind, Augenlust, Fleischeslust und hoffärtiges Wesen, die ihren ertödtenden Einfluss auf das Heilsgut geltend machen; aber ebenso gewiss ist der Seele in dieser Verbindung mit dem Leibe die Möglichkeit gegeben, das Heilsgut zu gewinnen und auch ein Mittel gegeben, es zu bewahren; wie denn die apostolische Ermahnung: „Wachet, stehet im Glauben, seid männlich und seid stark“, solch ein Verwahrungsmittel bezeichnet, das nur in der Verbindung mit der Leiblichkeit in Anwendung kommen kann. In ihrer Abgeschiedenheit vom Leibe wird die Seele zwar mancher Gefahr für ihr Heilsgut entflohen sein; sie wird aber auch manches Mittel der Bewahrung entbehren, und daraus kann ihr manche Noth und manches Bedürfen entspringen, das sie auf ihrem Wege zur Vollendung zu überwinden hat, und auch sie zu einem Gegenstande christlicher Fürbitte machen muss. Wenn das Gebet im Namen Jesu, d. i. ein Gebet, das in der Kraft und Gnade Christi im Betenden beginnt, in der in Christo ruhenden Zuversicht aufsteigt, und durch den in Christo eröffneten Zugang zum Vater eingehet; wenn ein solches Gebet erhörlich ist, so wird es auch erhörlich sein für die, welche durch den Namen Christi geheiligt sind, wozu auch die gehören, welche in dem Herrn entschlafen sind. Im besondern ist das Gebet

für Andere, Lebende oder Todte, nicht blos ein Ringen mit Gott, worin Gott gleichsam etwas abgerungen wird; es ist vielmehr auch eine Handreichung, die durch Gottes Hand vermittelt wird; das Gebet für Andere erhebt sich wie eine Schaale voll Segen, auf dass sie durch Gottes Hand dahin ausgeschüttet werde, wo Hand, Wort, Liebe des Menschen nicht hinreicht. Das Gebet für Andere ist so ein Liebesdienst, der durch Gott vermittelt wird. Es gehört aber dazu, dass es aus der Gnadenfülle Christi, so weit sie sich in dem Betenden eröffnet hat, hervorgehet, und aus dieser Fülle schöpft; sodann setzt es bei dem, für welchen es sich erhebt, einen solchen Zustand, einen solchen Erwerb oder eine solche Beilage voraus, worauf es segnend, helfend oder fördernd durch Gottes Vermittlung wirkt. Wo diese Bedingung nicht ist, oder doch nicht mehr erworben werden kann, da ist es ebensowenig erhörlich, als wenn es wie ein leeres Gefäß, das aus der Kraft und Gnade Christi nichts darreicht, sich erhebt. Daraus folgt, dass es erhörlich nur aus dem Glauben für die im Glauben Verstorbenen geschehen kann. Wie es nur aus der Kraft Christi erhörlich und wirksam ist, so ist es auch nur soweit wirksam, als die Kraft Christi wirkt; bei den Todten also nur, sofern sie selbst in ihrem zeitlichen Leben den Ankergrund ihrer Hoffnung gefunden, und die Gnade Gottes in Christo nicht vergeblich empfangen haben. In die Hölle reicht auch ein gläubiges Gebet nicht hinein; der Ungläubige aber kann mit seinem Gebet dem in Unglauben Verstorbenen ebensowenig dienen, als ein Teufel den andern mit einem Gebet erlösen kann. Dass aber ein gläubiges Gebet dem mit einer guten Beilage in Christo Entschlafenen dienen könne, ist ebensowenig zu bezweifeln, als dass es auch den Lebenden auf ihrem Heilswege einen förderlichen Dienst leisten kann. Bittet eine fromme Mutter für ihren Säugling in der Wiege nicht vergeblich, so ist auch das Gebet des Glaubens für die Todten nicht vergebens; ja es muss als eine gänzliche Verleugnung der Liebe und des Glaubens erscheinen, der Todten nicht im Gebete zu gedenken. Aber einen anderen effectiven Dienst der Lebenden für die Todten, als das Gebet, giebt es nicht; was man sonst noch thun mag, würde nur ein Dienst sein können, mit dem die Lebenden sich selbst dienen. Als einen solchen Dienst müssen wir auch die missa pro defunctis in der katholischen Kirche bezeichnen, sofern durch dieselbe wohl dem Gewissen und Bedürfen der Lebenden genügt und ihnen die Gemeinschaft der Lebenden und Todten in Christo dadurch vergegenwärtigt wird; die Frage aber, ob durch irgend einen Dienst

der Lebenden in dem Verhältniss Gottes zu den abgeschiedenen Seelen etwas geändert werden könne, lässt sich allein nur aus dem entscheiden, was über den Heilsrathschluss Gottes uns offenbart ist, und da finden wir, dass die Vergebung der Sünden, sofern sie aus der factisch eingetretenen Versöhnung folgt, allein auf dem, in dem Bundesvolke des alten Testaments vorbereiteten Opfer Christi, als des reinen, unbefleckten Lammes Gottes, und dass dies Opfer in keines Menschen Macht und Willkür, sondern allein in Gottes Macht und Willen stehet. Nachdem aber in dem Opfer Christi der Wille Gottes vollbracht ist, kann es keine Wiederholung dieses Opfers geben, die etwas Anderes als menschliche Willkür, oder nur symbolische Feier des einen ewigen Opfers wäre, das Opfer selbst aber mit seiner Versöhnungskraft und Gnade ist es nicht; und nur in sofern kann die Messe als ein Opfer gelten, als in und bei der Feier des heiligen Opfers Christi sich die Gemeinde selbst dem Herrn darbringt und darstellt als eine Gemeinde, die des Opfers Christi bedürftig ist, die Kraft und Gnade dieses Opfers begehrt, desselbigen sich getröstet und in demselben sich heiligt. Das ist die Bedeutung, in welcher auch Augustinus das *sacrificium altaris* aufgefasst hat, und über diese Bedeutung ist nicht hinauszugehen. In dieser Bedeutung kann das *sacrificium altaris* oder Messopfer nur den Lebenden nützen, und den Todten nur in sofern, als sie bei Lebzeiten selbst unter der feiernden Gemeinde waren. Nach dem Tode kann ihnen durch dies Opfer nicht mehr etwas beigelegt oder gemehrt werden, was sie nicht selbst bei Lebzeiten daraus empfangen haben. Das Messopfer aber in abstracter Weise als ein *sacrificium propitiatorium*, als eine Art von Versöhnungswerk zu fassen, beruhet auf Verken- nung des Heilsrathschlusses Gottes in Christo, und legt den Menschen eine Macht bei, die sie nie und nirgend haben, dafür sie auch nie und nirgend mehr eine göttliche Vollmacht aufweisen können. Wir können demnach auch nur das Gebet für die Todten als den einzig möglichen effectiven Dienst bezeichnen, den die Lebenden den abgeschiedenen Seelen leisten können.

Ueber den wesentlichen Zustand der abgeschiedenen Seelen und ihr Verhältniss zu den Lebenden mögen hier noch einige allgemeine Gesichtspunkte ihren Platz finden. — Wenn die Seele ihres Leibes beraubt ist, in dem sie während des Processes ihrer Verleiblichung nach der elementaren Seite der sichtbaren Welt hin eine Wesenheit zu gewinnen suchte, so wird sie im Bewusstsein dieses Mangels

sich in das Bedürfniss zurückziehen, sich in sich selbst zu verwesentlichen, in sich selbst eine neue Wesenheit zu gewinnen. Dazu bedarf sie eines zweiten Factors, und zwar eines solchen, der in ihr und zugleich über ihr liegt, und nicht aus der natürlichen Zeugung, die für sie nicht mehr stattfinden kann, in sie kommt, sondern der aus der geistlichen Wiedergeburt, also aus dem Geiste und der Gnade Gottes, in ihr ist. Findet sie diesen Factor in sich, so wird es ihr auch gegeben sein, sich darin zu einer neuen Wesenheit zu formiren, und wird darin ihre Ruhe und Befriedigung finden. Auch folgen ihr die Werke, gute und böse aus ihrem zeitlichen Leben nach. Alle Werke aber haben ihre Wurzel, der sie entstammen. Ist nun die Wurzel des alten Menschen ertödtet, und in der Wiedergeburt und Erneuerung in dem heiligen Geiste, welchen Gott über uns ausgegossen hat durch Jesum Christum, die Wurzel des neuen Menschen gewonnen, so werden auch jene Werke, die der bitteren Wurzel des alten Menschen entsprossen sind, in dem Bewusstsein der abgeschiedenen Seele ihre Wurzel nicht mehr finden und darum nicht mehr in ihr aufgrünen können; sie werden zugedeckt durch die bereits erlangte Vergebung der Sünden. Die guten Werke aber werden auf der vorhandenen Wurzel der neuen Geburt und des neuen Menschen um so fröhlicher aufgrünen und nun erst ihre selige Frucht tragen, zu einer neuen Saat des ewigen Lebens. — Findet aber die Seele den höheren Factor aus Gottes Geist und Gnade nicht in sich, so wird sie vergeblich ringen, Wesenheit zu gewinnen, sie wird sich immerdar in ihr eignes entwestes Wesen zu formiren trachten, und in diesem vergeblichen Ringen und Trachten eine Unruhe bis zur Höllepein, einen Zorn wider sich selbst empfinden, der sie bis in die äusserste Finsterniss treibt, wo sein wird Heulen und Zähnklappen. Dazu kommen denn die nachfolgenden Werke aus der bitteren Wurzel des alten Menschen, die in dem Bewusstsein der abgeschiedenen Seele ihre Wurzel wiederfinden und über derselben nun die Saat des Fluches entfalten. In ihrer Verbindung mit der Leiblichkeit hatte die Seele zwar in dem Organ des Leibes ein Mittel, diesen Fluch zuzudecken; jetzt wird sie um so schmerzlicher den Verlust dieses Organs empfinden, und in dem vergeblichen Bemühen, dies Organ wieder zu gewinnen, ihren Schmerz bis zur höchsten Qual steigern. In dem seligen Zustande hat die Seele zu thun mit dem Besitz aus der oberen Welt, in den sie sich zu seligem Frieden verklärt; in dem unseligen Zustande hat sie es nur zu thun mit dem Verlust der niederen, elementaren

Welt, und in dem vergeblichen Ringen, sie wieder zu gewinnen, hat sie keine Ruhe, sich selbst in ihrem Mangel verzehrend. Die Gottlosen haben keinen Frieden und ihre Seelen mögen sich hie und da wie ein Spuk in der sichtbaren Welt umtreiben, d. i. als ein ohnmächtiges Leben, das sich nicht verleiblichen kann, und in der sichtbaren Welt nichts mehr findet, darin es Wesenheit und Gestalt gewinnen, und darin zur Ruhe kommen kann.

Die Frage, ob die abgeschiedenen Seelen den Lebenden erscheinen können, ist oft genug aufgeworfen. Dass es in ihrer abgelegten elementaren Leiblichkeit nicht geschehen kann, ist gewiss; wohl aber ist es möglich, dass sich die Seele in die letzten Gedanken und Sorgen dieser Welt, die bei ihrem Abscheiden sich in sie hineingebildet haben, wiederum hineinformiren, und dann als Bild, als Figur ohne leibliche Wesenheit erscheinen kann. Näher gehet uns hier die Frage nach der Theilnahme an, welche die abgeschiedenen Seelen an den Hinterbliebenen nehmen können. Da das Wesen der Seele als solcher Bewusstsein ist, dies aber unter bestimmten Umständen, Bedingungen und Verbindungen in dem zeitlichen Leben zur Entwicklung gekommen ist; so wird auch eine Theilnahme an den Bedingungen und Verhältnissen, unter deren Einfluss diese Entwicklung geschehen ist, der Seele inwohnen; und es wird mit dieser Theilnahme selbst eine hellere und richtigere Erkenntniss verbunden sein können. Beides, diese Theilnahme und diese Erkenntniss wird sich jedoch nur auf die Sphäre beschränken, innerhalb welcher das Bewusstsein der Seele sich als persönliches Bewusstsein entfaltet hat. Dabei mag es auch jenen „hochtheuren, ritterlichen Seelen“, denen das Bewusstsein ihrer guten Werke und der Trieb, mehr zu wirken, nothwendig innewohnen muss, bei ihrer grösseren Macht und Erkenntniss sogar gegeben sein, eine Zeit lang, so lange sie der niederen Welt noch näher sind, Wunder zu wirken, doch nur sofern, als der Glaube der Lebenden sich in ihren, der abgeschiedenen Seelen Glauben erheben kann. Dass dies aber über die Sphäre, welche ihr persönliches Bewusstsein auf Erden umfasste, hinaus geschehen könne, ist nicht möglich; und es hat durchaus keinen Sinn, den Heiligen, die vor mehr als hundert und tausend Jahren gelebt haben, zuzutrauen, dass sie das Bedürfniss der jetzt lebenden Menschen kennen und sich dabei betheiligen. Ebenso wenig hat die Annahme einen Sinn, dass sie bei Gott für die Menschen bitten. Sie haben wohl ihre Freude daran, dass

Gottes Name geheiligt werde, sein Reich komme und sein Wille geschehe im Himmel und auf Erden; aber sie sehen auch, wie es Gottes Wille ist, dass allen Menschen geholfen werde und dass sie gar nichts mehr erbitten können, was nicht Gott schon in seinem guten und gnädigen Willen den Menschen zugedacht hat; sie sehen auch, dass es nicht an ihren Bitten, sondern daran gelegen ist, dass die Menschen Gottes Willen und Geist in sich eingehen lassen und Gottes Gnade annehmen. Darum wäre mehr noth, dass sie die Menschen ermahnten, als dass sie Gott bitten; und da sie das nicht können, lassen sie sich in Geduld daran genügen, dass die Menschen „Mosen und die Propheten“ haben, und Gottes Regiment auch auf Erden ist. Dass in dem Bewusstsein abgeschiedener Seelen, sonderlich derer, die auf Erden ein heiliges Gebetsleben geführt haben, eine Art Gebetsbedürfniss oder eine Gebetserhebung bestehen kann, soll damit nicht geleugnet werden. Kann doch durch ernste Gebetsübung im Leben das Bewusstsein der Seele habituell so bestimmt und gestimmt sein, dass auch nach dem Tode die Theilnahme an dem Reiche Gottes auf Erden und an den darin Kämpfenden, wie Gebet in dem Bewusstsein solcher Seelen webet. Und warum sollte das Beten wie das Anbeten im höheren Chore nicht mit zu dem Genuss und Besitz ihrer Seligkeit gehören? Joh. Gerhard sagt daher in den loc. theolog. ed. Cotta Vol. XVIII. pag. 92: *Non improbamus, si quis statuatur, sanctos in genere orare pro ecclesia. Cum enim non sit verisimile, animas sanctorum ita securas vel somno Epimenedaeo sopitas vel gaudio perfusas esse, ut nesciant vel non cogitent, Christo ecclesiam in terris colligi, eandemque multis afflictionibus ac persecutionibus adhuc obnoxiam esse, ideo pia est et bona cogitatio**), probabiliter adserere, quod a Christo, cui in gloria praesentes sunt, boni aliquid ecclesiae petant, maxime cum sint unius ejusdemque corporis mystici membra cujus caput est Christus (Hebr. 12, 22) cum inter militantem et triumphantem ecclesiam vigeat communio sanctorum, cum caritas in vita aeterna non excidat, sed perficiatur (1. Cor. 13, 8). Hiermit sind die Capitel de invocatione sanctorum in der Apologie, in den Schmalkaldischen

*) Chemnitz sagt (l. l.): quia in scriptura canonica nullum expressum et perspicuum testimonium habetur, quod probet sanctos, qui ex hac vita discesserunt, pro ecclesia militante orare et intercedere, ideo nec illud pro necessario et indubitato fidei articulo urgeri ac defendi potest. Daher auch Gerhard nur mit Recht von einer pia et bona cogitatio redet.

Artikeln, in der confessio Saxonica und in der conf. Wirtemberg. zu vergleichen. Joh. Gerhard fährt dann fort: Sed ex eo inferri nequit, quod particulares calamitates quorumvis piorum sub cruce laborantium et singulares circumstantias habeant cognitae; bene nobis cupiunt defuncti sancti διὰ συμπαθείας, communi sensu, quem habent ex Dei verbo et propria experientia; sed ex eo inferri nequit, quod ἰδιαπάθειαν ac particularem calamitatum nostrarum sensum obtineant. Es ist auch in den heiligen Seelen kein irgendwie oder auf irgend eine Weise zu erregendes oder erregbares Willensvermögen, für Andere zu bitten; und da Gott den Menschen näher ist als die Heiligen, auch Gottes Wille und Barmherzigkeit, den Menschen zu helfen, viel geneigter und grösser ist, als der Heiligen Wille und Liebe, für die Menschen zu bitten, so ist auch keinerlei Bedürfniss vorhanden, die Heiligen um ihre Fürbitte bei Gott anzurufen. Wir haben in Christo selbst den Zugang zum Vater, und sollen und dürfen uns diesen Zugang zum Gnadenthron nicht verschliessen durch die Menge der Heiligen. Eine Gebetszuversicht, die sich an einen Andern wendet, als an den, der uns verheissen hat, dass er uns wolle erhören, und der überschwänglich thun kann über unser Bitten und Verstehen, würde auch bei den Heiligen keine Fürbitte finden und erlangen.

Achtes Capitel.

In dem Heiligendienst feierte der Dienst für die Todten eine Apotheose ohne Gleichen. Aus dem Heiligendienst erhoben sich die Ideale und alle Zauber der Kunst; von hier ging der Glanz aus, der den gesammten Cultus erfüllte; von hier aus verbreitete sich ein Einfluss, der das kirchliche, wie das bürgerliche Leben, selbst die Zeit und das Jahr beherrschte. Ob dieser Heiligendienst, der eine solche Bedeutung gewonnen hat, nach Durandus (in rat. divin. offic. 38) nach der Zeit des Sylvester im dritten Jahrhundert seinen Anfang genommen habe, oder ob er, wie Nicephorus (hist. eccl. XV, 28) andeutet, durch den Häretiker Petrus Gnaphäus eingeführt sei, die Frage können wir hier übergehen; gewiss ist, dass er auf die

Vorstellung von dem Zustande der Seelen nach dem Tode nicht ohne Einfluss geblieben ist.

Es ist schon oben angedeutet, wie die Gebete für die Todten tief hinein in das kirchliche Alterthum reichen. Hier, in ihrer reinsten Form, spiegelte sich in ihnen die Lebenshoffnung der Christen und der Glaube an die Verheissungen Gottes in Christo. Zunächst war die Wiederkunft Christi und die damit verbundene Auferstehung der Todten der lebendige Kern in der Hoffnung der ersten Kirche. Der baldigen Erfüllung dieser Hoffnung trug man die Todten entgegen; in der Erwartung der baldigen Erfüllung dieser Hoffnung empfahl man im Gebet die Todten der Gnade des Herrn zur Auferstehung. Je näher man diese Katastrophe glaubte, je mehr es den Lebenden bei der Trennung im Tode nur um ein Kleines geschehen war, desto zuversichtlicher, desto ausschliessender war auch der Blick auf die bevorstehende Auferstehung der vornehmste Inhalt ihrer Gebete, mit denen sie einem Bedürfniss der Liebe und des Glaubens genügten. — Allein der Herr verzog zu kommen. Die Hoffnung auf eine baldige Wiederkunft des Herrn verlor sich. Mit den Lebenden mussten auch die Entschlafenen des grossen Tages vielleicht noch lange harren; die Frage nach dem Zustande der abgeschiedenen Seelen erhielt eine andere Bedeutung. Wo und wie harren die Entschlafenen des Herrn, bis er wiederkommt, zu richten die Lebendigen und die Todten? Was vermag etwa die Kirche für sie zu thun? Was hat sie für die Todten zu erflehen? Was kann ihnen das Gebet der Kirche nützen? Solche und ähnliche Fragen konnten wohl zur Erwägung kommen und gewannen allmählig Einfluss auf Doctrin und Praxis. — Dionysius (eccl. hierar., unterscheidet bei denen, die aus diesem Leben gehen, zwischen Heiligen und Unheiligen (*ἱεροὶ* und *ἀνιεροὶ*, sancti und profani). Unheilige sind ihm diejenigen, welche, obgleich sie die Sacramente empfangen haben, doch mit heidnischen Lastern und verdammlichen Lüsten befleckt, sterben. Diese haben ihres schlechten Lebens wegen keine beseeligende Hoffnung. Die Heiligen, welche hier fromm gelebt und um Vergebung ihrer Sünden gebetet haben, gehen getrost und mit froher Hoffnung dem Ende ihres Lebens entgegen, wo auch ihr Kämpfen sich endet, und da, wo ihre Seele nicht mehr fallen und straucheln kann, erwartet sie eine selige Auferstehung ihres Leibes. Ihre Ruhe ist in Freude und in einer Hoffnung, die nicht zu Schanden werden lässt. Die Hinterbliebenen eines selig Entschlafenen preisen

ihn selig, wie er es auch ist, dass er zum Siege gekommen ist; singen Lob- und Dankhymnen dem, der uns den Sieg gegeben hat, und bitten, dass sie auch zu solcher Ruhe und Seligkeit gelangen. Dies sind die Privatgebete der Hinterbliebenen. Was aber hat die Kirche für diese Todten zu bitten? Dionysius giebt den Inhalt dieser Gebete so an: *Ut divina bonitas cuncta dimittat peccata, quae per humanam infirmitatem defunctus admiserit, eumque collocet in luce et regione viventium, in sinum Abrahae, Isaac et Jacob, in locum unde aufugit dolor, tristitia et gemitus.* Während der Inhalt dieses Gebetes die Hoffnung der Seligkeit ist, wie sie im Wesentlichen auch das Wort Gottes eröffnet, antwortet Dionysius auf die Frage, warum das, was den Frommen und Heiligen im Worte Gottes verheissen und gewisslich ihnen geschenkt würde, doch noch vom Priester für sie erbeten werde, unter Andern auch: dass das Gebet des Priesters für die Todten als eine Art Absolution sei. Hier erscheint nun offenbar der Zustand der abgeschiedenen Seelen so aufgefasst, dass er unter der der Kirche und im besondern dem sacerdotio verliehenen Gewalt stehet und von Bedingungen abhängt, die nicht sowohl von dem Entschlafenen selbst in diesem Leben, sondern vielmehr von der Kirche, ihm zu gute mussten erfüllt werden. Wenn nach der ausdrücklichen Erklärung des Herrn die Kirche die Macht hat zu binden und zu lösen, so muss es auch eine wesentliche Bedingung für den Zustand der abgeschiedenen Seele sein, ob ihr während der Zeit ihres Lebens die Sünde erlassen oder behalten ist; ob aber die potestas clavium sich über die abgeschiedenen Seelen auch insofern erstreckt, dass durch sie in ihrem Zustande als abgeschiedene Seelen etwas geändert werden kann, muss unter der Voraussetzung, dass die abgeschiedenen Seelen nichts Neues mehr erwerben, was sie nicht bereits als eine gute Beilage im Leben erworben haben, geleugnet werden. Wo dies aber behauptet wird, muss man nothwendig ebensowohl von der Macht der Kirche, wie von der Natur und dem Zustande der abgeschiedenen Seelen eine andere Vorstellung haben, und diesen so sehr den Functionen der Kirche auf Erden unterworfen denken, dass die Kirche auf Erden als die Macht und Gewalt habende betrachtet werden muss, ohne deren fortgesetzten Dienst auch der Zustand der abgeschiedenen Seelen sich nicht entwickeln und vollenden kann, und was sich in ihnen entwickelt, ist nicht sowohl das im Leben erlangte Heils- und Gnadengut, als vielmehr auch der Dienst der Kirche, und was sie mit und in diesem Dienst darreicht. Wie sehr

aber bei dieser Auffassung der Dienst der Kirche als solcher gewinnen, der eigne Glaube aber an Bedeutung verlieren musste, leuchtet ein.

Zu diesem durch die Praxis im Cultus fixirten Unterschied zwischen solchen Seelen, die den Dienst der Kirche bedürfen und solchen, denen er nichts nützen kann, kam früh genug ein dritter, der durch die Verehrung, welche die Märtyrer und Heiligen genossen, eingeleitet war. Es war klar, dass man den Zustand der abgeschiedenen Seelen derer, welchen die Kirche mehr verdankte, als sie je vergelten konnte, auch so auffassen musste, dass er von dem Dienste der Kirche auf Erden nicht mehr erreicht werden konnte, und dass dazu ein Bedürfniss auch nicht vorhanden sei. Im Abendlande wenigstens finden wir seit dem Anfange des vierten Jahrhunderts diese Auffassung ziemlich verbreitet. Nach Hilarius kommen die Seelen der Heiligen und Märtyrer sogleich in den Schooss Abraham's, in die Gemeinschaft der Seligen, in das himmlische Jerusalem, wo sie im Vorgeschmack der Seligkeit, welche ihrer im zukünftigen Reiche Christi wartet, der Auferstehung entgegen harren; und da nach ihm *judicium ex ambiguis rebus existit, et ambiguitate adempta, judicii non desideratur examen* (ad Psalm. I, Nr. 17), so kommen sie auch nicht in's Gericht. In diesem Zustande befinden sich die mit Christo auferstandenen Heiligen, der heilige Stephanus und die heiligen Märtyrer allzumal. Auch Zeno, Bischof von Verona, und Ambrosius schliessen die Heiligen vom Gerichte aus und lassen dies nur stattfinden für diejenigen, bei welchen eine Abwägung, ein Examen noch nöthig ist. Wenn nun aber doch auch für die, welche nicht in's Gericht kommen, der Dienst der Kirche bestand, wenn auch für Heilige und Märtyrer Gebete und Oblationen dargebracht wurden, so konnte man dies doch nicht mehr als einen eigentlichen Dienst auffassen, wodurch in dem Zustande der entschlafenen Heiligen noch etwas gebessert werden könne, sondern man betrachtete es als einen Dienst, womit die Heiligen geehrt würden, ihr Gedächtniss auf Erden aufgerichtet und Gott gedankt werde für die Siege, die er den Heiligen und für die Zeugnisse seiner Gnade, die er der Kirche damit gegeben habe. Wir haben schon oben aus Augustinus angeführt, wie dieser berühmte Lehrer der Kirche den Dienst der Kirche für die Todten mit Rücksicht auf den dreifachen Zustand derselben ansah. In dieser Stelle dürfte zugleich auch die Entwicklung bezeichnet sein, welche

die Doctrin über den Zustand der abgeschiedenen Seelen mit Beziehung auf die Praxis im Cultus bis zu dem Zeitalter des Augustinus gewonnen hatte. Mit Rücksicht auf einen dreifachen Zustand, in welchen die Seelen gleich nach dem Tode übergehen, und in welchem sie der Auferstehung entgegen harren, fasste man auch den Dienst der Kirche auf als *actiones gratiarum* für die Heiligen und Märtyrer, welche den Dienst der Kirche nicht mehr bedürfen; als *propitiationes* oder überhaupt als *remedia salutis* für die, welche weder gut noch böse sind, wie Hilarius (l. l.) sagt: *Sunt aliqui inter pios impiosque, qui medii sint, ex utroque admixti, neutri tamen proprie, quia in id ipsum constiterint ex utroque, nec fidei admiscendi, quia sit illis aliquid infidelitatis insertum; nec infidelitati deputandi, quia aliquid et habeant fidei.* Diese sind es, welche den Dienst der Kirche bedürfen, und durch ihn gefördert werden können. Endlich drittens erscheint der Dienst der Kirche als *consultationes vivorum* bei den Todten, welche so gottlos und heidnisch in der Christenheit lebten, dass der Dienst der Kirche sie nicht mehr erreichen kann, und für sie verloren ist.

Dies ist nun auch Grundanschauung der katholischen Kirche in ihrer Lehre vom Zustande der Seelen nach dem Tode geblieben. Entweder, so lauten etwa die Dogmen der katholischen Kirche, sterben die Menschen im rechten Glauben der Kirche, in vollkommener Liebe und rein von Sünden, wozu theils die Heiligen gehören, deren Glorification auf Erden Pflicht der Kirche ist, theils diejenigen, über deren seligen Zustand die Kirche völlig gewiss sein kann: in *coelum* evolant; — oder sie sterben ohne Glauben, ohne Busse in *peccato mortali*: *recta ad infernum detruduntur, unde nulla est redemptio.* Die für den von der Kirche zu erstattenden Dienst wichtigste Classe ist die Classe derer, qui *inter pios impiosque medii sunt.* Zur Zeit Innocens III. unterschied man schon zwischen denen, die *mediocriter boni* und *mediocriter mali* waren; für jene galt der Dienst der Kirche als *expiatio*, für diese als eine *propitiatio*. Später, als sich die Pönitenzial-Praxis in das kirchliche Leben hineingebildet hatte, unterschied man zwischen denen, die bei ihrem Tode *vel in charitate non sunt perfecti, nec a labe peccati prorsus mundi, vel debitam satisfactionem de commissis et omissis nondum plene expleverunt, vel solum minutis quibusdam venialibus peccatis obnoxii sunt.* Da diese Alle getauft seien, auch sonst den Glauben der Kirche bewahrt hätten, so sei es unbillig, sie zur Hölle zu ver-

stossen; aber in das Paradies könnten sie nicht eingehen. Man berief sich dabei auf die Gerechtigkeit Gottes, die eine Satisfaction für die begangenen Sünden fordere, auf Apoc. 21, 27 und auf die Bestimmungen des canonischen Rechtes, tract. de poenit. dist. I. c. 41. *Non potest quis gratiam doni (vitae) coelestis accipere, nisi prius purgatus fuerit ab omni sorde peccati per poenitentiae confessionem, per donum baptismi salutaris.* Die Messe für die Todten wurde demnach betrachtet als eine propitiatio, die noch ungetilgten Sünden auszulöschen, oder als eine expiatio, die noch nicht verbüssten Strafen abzuwenden; oder als eine satisfactio, um die noch unvollendete Satisfaction zu substituiren etc. Die Lehre der katholischen Kirche ist im Tridentinischen Concil sess. sexta Cap. II can. 3 mit den Worten sanctionirt: *Si quis dixerit, missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium, vel soli prodesse sumenti, neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere, anathema sit.* (s. oben.)

Nachdem Gebet und Oblationen für die Verstorbenen ein recipirter Theil des öffentlichen Cultus geworden waren, konnte die Kirche je länger, desto weniger eine authentische Erklärung über den individuellen Zustand der abgeschiedenen Seelen zurückhalten. Sie konnte jedoch damit nicht eilen, da nicht nur die klaren Aussprüche der Schrift fehlten, sondern auch, wie es scheint, eine apostolische Tradition nicht nachzuweisen war, und die Privatmeinung weiten Spielraum erhalten hatte. Man hielt zwar einige Gesichtspunkte fest, um sich in dieser dunkeln Frage zu orientiren, benutzte sie jedoch mehr, um heidnische Vorstellungen zurückzuweisen und allmählig das nöthige Material zu einer positiven Erklärung zu gewinnen. Als im 2. Jahrhundert psychologische Fragen zur Erörterung kamen, ward eine positive Erklärung in sofern schwieriger, als man nun auch zu bestimmen hatte, was die Seele nach dem Tode ihrer Natur nach, und was sie unter der Einwirkung der empfangenen erlösenden Gnade sei. Augustinus, der mit innerer Consequenz jede kirchliche Frage von einiger Bedeutung in ihrem organischen Zusammenhange mit der gesamten kirchlichen Doctrin und Tradition aufzufassen pflegte, war auch hier der Erste, der es zu Bestimmungen brachte, die für die folgende Entwicklung in der katholischen Kirche maassgebend blieben.

Im apostolischen Zeitalter scheint es mehr ein Bedürfniss gewesen zu sein, die Lehre von der Auferstehung der Todten, mit deren Eintritt das ewige Leben beginnt, festzustellen, als Erklärungen über den Zwischenzustand der abgeschiedenen Seelen zu geben. Wenn aber die Lebenshoffnung der ersten Kirche früh in chiliastische Hoffnungen und Erwartungen vererzte, so ist doch der Chiliasmus ebensowenig ein wesentlicher Bestandtheil der Lehre von der Auferstehung, als er in der kirchlichen Doctrin zu bleibender Berechtigung gelangen konnte. Man wird aber von ihm sagen können, dass er allerdings eine geraume Zeit die Frage nach dem Zwischenzustand der abgeschiedenen Seele verdrängt zu haben scheint; gleichwohl kamen unter seiner Herrschaft mancherlei Fragen über diesen Zwischenzustand zur Sprache, die allmählig die Vorstellung der Kirche klärten. Wenn zur Zeit des Justin und Irenäus die Meinung ausgesprochen wurde, dass einige Seelen nicht unsterblich, andere aber, wenn sie eine Zeit lang die Strafen der Hölle gelitten hätten, vernichtet und zu sein aufhören würden*), so konnte dies wenigstens nicht von den im Glauben an den Erlöser Entschlafenen gelten; wenn aber Tatian und Theophilus behaupteten, dass die Seele ohne Leib nicht erscheinen, der Leib aber doch ohne Seele nicht auferstehen könne, so mussten sie freilich eine solche Verbindung der Seele mit dem Leibe annehmen, dass sie ebensowohl mit dem Leibe sterbe, als mit ihm wieder erweckt werden könne, wie denn auch Tatian ausdrücklich lehrte, dass die Seele an und für sich sterblich sei, aber am Ende der Welt wieder auferstehe und nun erst unsterblich werde. Nach dieser Vorstellung konnte der Tod gar nicht in einer eigentlichen Trennung der Seele von ihrem Leibe, und also auch ein Zwischenzustand für sie gar nicht bestehen; die erlösende Gnade wurde erst in der Auferstehung, dann aber zugleich für Leib und Seele effectiv. Solche Behauptungen mochten jedoch nur unter der Voraussetzung einer bald zu erwartenden Auferstehung, und überhaupt unter chiliastischen Voraussetzungen einige Bedeutung gewinnen, wenn man sie nicht vielmehr nur als Privatmeinungen gelten lassen will, da wohl der allgemeine Glaube der Kirche vielmehr an der unsterblichen Natur der Seele festhielt; wie denn auch Clemens (homil. XI. Cap. 11) den Gottlosen zuruft: Glaubst nicht, dass ihr durch eure Trennung vom Kör-

*) Flügge, Geschichte der Lehre vom Zustande des Menschen nach dem Tode in der christlichen Kirche. Thl. I pag. 84 folg.

per der Strafe entfliehen werdet; ἀθανατος γὰρ ἡ ψυχή καὶ τῶν ἀσεβῶν, οἷς ἀμεινον ἦν μὴ ἀφθαρτον αὐτὴν εἶναι· κολαζομένη γὰρ ὑπο τοῦ ἀσβεστοῦ πυρὸς ἀπεραντῶς τιμωρία κ. τ. λ. Auch wird aus jener Zeit einer arabischen Secte gedacht (Euseb. hist. eccl. VI, 37), die, weil sie lehrte, dass die Seelen συναποθνήσκειν τοῖς σώμασι καὶ συνδιαφθεῖρεσθαι, also eine Vernichtung der Seele mit dem Leibe behauptete, als eine ketzerische bezeichnet wird, wahrscheinlich aber deshalb, weil sie die Vernichtung der Seele nicht blos von Heiden und Ungläubigen, sondern auch von den in der Gemeinschaft der Kirche sterbenden Gläubigen prädicirte, und damit allerdings die Macht der erlösenden Gnade selbst mehr oder weniger in Frage stellte. — Was wir aber als die älteste Doctrin der Kirche über den Mittelzustand der Seelen zwischen Tod und Auferstehung in Anspruch nehmen können, müssen wir aus Andeutungen bei Irenäus (Lib. V, 1 u. 31), aus einem Fragmente des Hippolytus (in Gallandi bibl. patr. Tom. II p. 452 seq.) und aus Tertullian entnehmen. Irenäus folgert aus der Bemerkung, dass Christus drei Tage in der Unterwelt, wo die Seelen der Todten waren, zugebracht habe, dass auch discipulorum ejus animae abibunt in invisibilem locum, definitum eis a Deo, et ibi usque ad resurrectionem commorabuntur, sustinentes resurrectionem. Für die Gerechten ist dieser Ort das Paradies, in welches auch Paulus entzückt ward und unaussprechliche Worte vernahm. Hippolyt aber giebt uns eine plastische Schilderung, eine Topographie dieses Ortes. Nach ihm ist dieser Ort, wo alle Seelen der Todten bis zum Endgericht aufbewahrt werden wie in einem Gefängniss, der Hades, ein unterirdischer Ort, der bei der Schöpfung im chaotischen Zustande blieb, unerleuchtet von dem Lichte der Welt, und also mit ewiger Finsterniss zugedeckt. Engel hüten den Eingang und verhängen über die Seelen, welche sie einführen, die Strafen nach Maassgabe ihres früheren Verhaltens. In diesem Hades ist ein unauslöschlicher Feuerpfuhl, den Gott für das Endgericht geschaffen hat für die, welche alsdann verdammt werden. Er ist der Schrecken der Sünder bis zu ihrer endlichen Verurtheilung. Beim Eintritt in den Hades werden die Seelen von ihren Schutzengeln auf verschiedenen Wegen geführt. „Die Gerechten wandeln rechts durch eine lichtvolle Gegend, werden von Engeln, die am Wege stehen, gepriesen, bis sie in eine Gegend, die ganz Licht ist, gelangen. Hier bleiben sie, ungezwungen, in beständigem Genuss des Anschauens sichtbarer, und in Erwartung grösserer Güter. Weder Hitze, noch Kälte ist hier, noch irgend ein

Ungemach, sondern allenthalben lächelt das Antlitz der gerechten Väter in froher Erwartung der Ruhe und des ewigen Lebens, das ihnen dereinst im Himmel zu Theil wird. Dieser Ort wird der Schooss Abraham's genannt. — Die Gottlosen werden von den Strafgeln links geführt. Sie gehen ungern und müssen mit Gewalt, wie Gefesselte fortgezogen werden. Auf ihrem Wege umgeben sie Engel, die sie beschimpfen und mit furchtbarem Blicke ihnen drohen. Sie werden in die Unterwelt (*εἰς κατωτέρα*) verstossen und bis nahe an die Hölle (den Feuerpfuhl?) fortgeführt, wo sie das Lodern der Flamme (*βρασμός*) hören und den Dampf der erstickenden Hitze fühlen. Sie schauern vor Furcht des künftigen Gerichtes. Sie sehen die Gerechten nicht, und das macht einen Theil ihrer Qual aus; ein grosser weiter Abgrund trennt sie von einander etc.“ — Tertullian (*de anima* Cap. 55 seq.) nimmt eine regio inferum subterranea an, in fossa terrae et in alto vastitas et in ipsis visceribus ejus abstrusa profunditas, siquidem Christum in corde terrae triduum mortis legimus expunctum, id est in recessu infimo et interno et in ipsa terra operto et intra ipsam cavato et inferioribus adhuc abyssis superstructo. Hier befinden sich alle Seelen bis zur Auferstehung. Dies scheint jedoch zu seiner Zeit nicht allgemeine Meinung gewesen zu sein, denn er verflucht sie gegen diejenigen, welche sagten: in hoc Christus inferos adiit, ne nos adiremus; ceterum quod discrimen ethnicorum et christianorum, si carcer mortuis idem? Quomodo, sagt er, anima exhalabit in coelum, Christo illic adhuc sedente ad dextram patris etc.? Nulli patet coelum, terra adhuc salva, ne dixerim clausa. Cum transactione enim mundi reserabuntur regna coelorum. Also auch denen kann er nicht Recht geben, die etwa sagen möchten: Dormitio nostra... in paradiso, quo jam tunc et patriarchae et prophetae appendices dominicae resurrectionis ab inferis migraverint, weil Johannes (*Apoc. 6, 9*) im Paradiese nur die Märtyrer, und ebenso auch eine fortissima martyr, die Perpetua bei einer Offenbarung des Paradieses hier nur ihre Mitmärtyrer gesehen habe nullis romphaea paradisi janitrix cedit, nisi qui in Christo decesserint, non in Adam. Nova mors pro Deo et extraordinaria pro Christo alio et privato excipitur hospitio. Agnosce itaque differentiam ethnici et fidelis in morte, si pro Deo occumbas, ut paracletus monet, non in mollibus febribus et in lectulis, sed in martyriis, si crucem tuam tollas et sequaris dominum, ut ipse praecepit. Tota paradisi clavis tuus sanguis est. Am Schluss des Capitels bezieht er sich auf seine Schrift de paradiso, worin er nachgewiesen habe,

omnem animam apud inferos sequestrari in diem domini. Tertullian nimmt also nur ein infernum für alle Seelen an, und unterscheidet davon das Paradies, in welches er nur die Seelen der Märtyrer versetzt sein lässt. Dies Paradies beschreibt er im Apologeticus cap. 47 als einen locus divinae amoenitatis recipiendis sanctorum spiritibus destinatum, maceria quadam igneae zonae a notitia orbis communis segregatum; erwähnt aber daneben auch die Gehenna, quae est ignis arcani subterraneus ad poenam thesaurus. — Ueber den Zustand der abgeschiedenen Seelen im Infernum erklärt er sich de anima cap. 58. Er weist hier unter Anderm den Einwurf zurück, dass dieser Zustand ein schlafähnlicher sei. Quid ergo fiet in tempore isto? Dormiemus? At enim animae nec in viventibus dormiunt, corporum enim est somnus, quorum et ipsa mors cum speculo suo somno. Dann kommt er zu dem Resultate: Adeo novit et apud inferos anima et dolere et gaudere sine carne, quia et in carne illaesa si velit dolet, et laesa si velit gaudet. Hoc si ex arbitrio suo in vita, quanto magis ex iudicio Dei post mortem? Sed nec omnia opera cum carnis ministerio anima partitur; nam et solos cogitatus et nudas voluntates censura divina persequitur. Qui viderit ad concupiscendum, jam adulteravit in corde (Matth. 5, 28). Ergo vel propter hoc congruentissimum est, animam, licet non expectata carne, puniri, quod non sociata carne commisit. Sic et ob cogitatus pios et benevolos, in quibus carne non eguit, sine carne recreabitur.... In summa, quum carcerem illum, quem evangelium demonstrat, inferos intelligamus, et novissimum quadrantem modicum quoque delictum mora resurrectionis illic luendum interpretemur, nemo dubitabit animam aliquid pensare penes inferos salva resurrectionis plenitudine per carnem quoque. Dass bei dieser Auffassung des Zwischenzustandes der abgeschiedenen Seele das Wesen derselben nicht spiritualistisch aufgefasst werden kann, ist klar. Die Seele ist eine reale Wesenheit, und als solcher legt ihr Tertullian auch eine corporalitas bei. Dies sucht er (de anima cap. 7) aus Luc. 16, 23 ff. zu erweisen und fährt dann fort: incorporalitas ab omni genere custodiae libera est, immunis a poena et a fovea. Per quod enim punitur aut fovetur, hoc erit corpus. Igitur si quid tormenti sive solatii anima praecerpit in carcere seu diversorio inferum, in igni vel in sinu Abrahae, probata erit corporalitas animae. Incorporalitas enim nihil patitur, non habens, per quod pati possit; aut si habet, hoc erit corpus. In quantum enim omne corporale passibile

est, in tantum, quod passibile est, corporale est. Im 22. Capitel giebt er folgende Definition von der Seele: *Definimus animam Dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo patientem, varie procedentem, liberam arbitrii, accidentiis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, divinatricem, ex una redundantem.*

Wir können die Frage auf sich beruhen lassen, ob Tertullian in der Schrift *de anima* mehr eine polemische oder apologetische Tendenz verfolgte; im Wesentlichen finden sich darin die Elemente, in welche die kirchliche Vorstellung vom Zwischenzustand der Seelen sich fixirte. Was wenigstens die in der kirchlichen Gemeinschaft abgeschiedenen Seelen betrifft, so suchte man die Meinung zu beseitigen, dass sie zeitweilig vernichtet und erst bei der Auferstehung wieder hergestellt würden; ebenso erklärte man sich gegen die Meinung, dass die abgeschiedenen Seelen bis zur Auferstehung in einem schlafähnlichen oder empfindungslosen Zustande sich befänden, und ebensowenig konnte man die Ansicht gelten lassen, dass sie gleich nach dem Tode in einen seligen Zustand, in den Himmel, oder in das Paradies oder in den Schooss Abraham's versetzt würden. In der That war die Ansicht der alten Kirche von der verheissenen Seligkeit und von dem, was zum christlichen Leben und Glauben gehört, viel zu ernst und zu strenge, als dass sie über jeden entschlafenen Christen den Trost und die Gewissheit völliger Seligkeit hätte gewinnen können. Dazu machte sich auch unter den drückenden Zeitläufen der Unterschied zwischen Bewahrung und Verleugnung des Glaubens so auffällig, dass man unmöglich über Gefallene, Bekenner und Märtyrer den Eingang zu derselben Seligkeit prädiciren konnte. Man muss so leichtfertig, wie in unsern Tagen geschieht, die Bedeutung des Glaubens und der Verheissung, die ihm gegeben ist, verkennen, um sich mit dem ebenso leichtfertigen Gerede abfertigen zu lassen, dass der Tod der Eingang zur Ruhe, zu Friede und Seligkeit sei. Ob wohl eine Kirche mit solchem Irrglauben jemals ihre Existenz mit dem Blute der Märtyrer würde erkaufte haben? Es war nicht eine abstracte Doctrin über die Natur der Seele, es war vielmehr Consequenz des christlichen Lebens, wenn man das Wesen der abgeschiedenen Seele immer entschiedener so auffasste, dass sie fähig sei, Leid und Freud zu empfinden; und es war weiter Consequenz aus dem Vermögen zu empfinden, wenn Tertullian der abgeschiedenen Seele *corporalitas*

beilegte, eine Auffassung, die sich auch in sofern in der Kirche erhalten hat, als man der Seele eine gewisse Substantialität oder Wesenheit beilegte*), und gegentheilige Vorstellungen, die sich in absolute Spiritualität verirrten, zu keiner Geltung kommen liess. Weiter war es Consequenz des christlichen Lebens, wenn man den Heroen des Glaubens eine grössere und vollendetere Seligkeit zuschrieb, als denen, die in *mollibus febribus et lectulis* ihr Leben endigten. Hatte man für jene ein räumlich und örtlich aufgefasstes *hospitium* in dem Schoosse Abraham's (nach Luc. 16, 22) oder im Paradiese (nach Luc. 23, 43) aufgefunden, so musste man für diese nicht weniger einen Ort ausfindig machen, und man bezeichnete ihn allgemein als das *Infernum* oder, wie vornämlich in der griechischen Kirche, als den Hades. Der Zustand der Seelen im Hades ist der des Harrens auf das zukünftige Gericht, das mit der Auferstehung beginnt. Dies Harren aber ist ein freudiges oder schmerzliches, und in jeder Beziehung durch das frühere Leben bedingt. Zu Tertullian's Zeit galt als Bedingung, in den Wohnplatz der Seligen einzugehen, das Märtyrerthum. Als dies aber allmählig aufhörte, musste es der kirchlichen Censur überlassen bleiben, zu bestimmen, welche Seelen zu den Seligen übergegangen seien, und welche das *Infernum* aufgenommen habe. Die Schwierigkeit, dies zu bestimmen, blieb nicht ohne Einfluss auf die Vorstellung vom Hades, die immer etwas Schwankendes behielt. Die darin befindlichen Seelen konnten unmöglich alle einen gleichen Grad der Ruhe und des freudigen Harrens empfinden. Waren die Seelen in diesen verschiedenen Graden abgesondert von einander? Konnten sie durch den Dienst der Lebenden aus einem Grad in den andern übergeleitet und in ihrer Seligkeit gefördert werden, oder konnte dadurch nur das Peinliche und Schmerzliche in ihrem Zustande gemildert werden? Darüber und über ähnliche Fragen sucht man vergeblich nach einer bestimmten Antwort. Die Vorstellungen hielten sich hier immer nur in einer Allgemeinheit, und man kann billiger Weise nicht mehr fordern, wenn man es nicht der dichtenden Einbildungskraft überlassen will, das Allgemeine zu specialisiren.

In der griechischen Kirche finden sich nur selten Aeusserungen über den Zwischenzustand der Seelen. Das Interesse war hier mehr

*) Unter der Voraussetzung einer gröbern, sinnlichern Auffassung nennt Augustinus de anima etc. II, 5 die Ansicht des Tertullian ein *deliramentum*.

dem Dogma von der Auferstehung zugewendet, wozu eine Veranlassung gegeben war, einestheils durch die Methode des Origenes und durch die Resultate, zu welchen dieser christliche Philosoph gelangt war, sodann aber auch durch die Gefahren, womit der dem Dogma von der Auferstehung so feindselige Gnosticismus die Kirchenlehre bedrohte. Einige Kirchenlehrer, wie Athanasius, vermieden ausdrücklich, sich über den Zwischenzustand der Seele auszusprechen; Andere, die unter dem Einfluss des Origenes standen, wie Gregor von Nyssa, hielten die Vorstellung vom Hades nur für eine bildliche Darstellung, wie denn überhaupt die allegorische Methode des Origenes in einer bedenklichen Weise den Realismus der Kirchenlehre zu verflüchtigen drohte. Andere, wie Chrysostomus, hielten sich mehr an die Andeutungen der heiligen Schrift, und schmückten sie aus mit oratorischem Prunk. — Versuche zu positiven Bestimmungen über diese dunkle Materie zu gelangen, finden wir nur in der abendländischen Kirche.

Lactantius beginnt im 7. Buche seiner Institutionen den Beweis für die Unsterblichkeit der Seele; er kommt dann auf das Ende der Welt und auf das damit eintretende Gericht: *Post haec aperientur inferi et resurgent mortui (cap. 20)*. Die Unsterblichkeit der Seele kommt dann erst zu ihrer vollen Erscheinung. *Nam omnes in una communique custodia detinentur, donec tempus adveniat, quo maximus iudex meritorum faciat examen. Tum quorum fuerit probata justitia, ii praemium immortalitatis accipient; quorum autem peccata et scelera detecta, non resurgent, sed cum impiis in eadem tenebras recondentur, ad certa supplicia destinati (cap. 21)*. In dies mit der Auferstehung verbundene Gericht kommen jedoch nicht Alle, *sed ii tantum, qui sunt in Dei religione versati*; womit Lactantius wohl vornämlich nur die Christen meint. *Nam qui Deum non agnoverunt, quoniam sententia de his in absolutionem ferri non potest, jam judicati damnatique sunt, sanctis literis contestantibus, non resurrecturos esse impios in iudicium. Judicabuntur ergo, qui Deum scierunt, et facinora eorum, id est mala opera cum bonis collata ponderabuntur; ut si plura et gravia fuerint bona justaque, dentur ad vitam beatam; si autem mala superaverint, condemnentur ad poenam (cap. 20)*. Hier also erst kommt der Begriff der Unsterblichkeit zu seiner vollen Geltung, und man sieht, wie die Lebenshoffnung der alten Kirche in der Auferstehung der Todten ihre intensive Seite hat. Aber eben deshalb musste man

Bedenken tragen, mit der Vorstellung vom Zwischenzustande zum Abschluss zu eilen, um dadurch nicht den Blick auf das eigentliche Lebensziel der Kirche zu verwirren, und durch die Vorstellung vom Zwischenzustande die Auferstehung nicht mehr oder weniger illusorisch zu machen. Hatten doch die gnostischen Speculationen zur Genüge gelehrt, wie darin der Zustand der abgeschiedenen Seele sich bis zur Vollendung entwickeln lässt, auch ohne die Auferstehung dazwischen treten zu lassen. Sind doch auch die in unserer Zeit herrschenden Vorstellungen von dem Zustande der Seele nach dem Tode von der Art, dass die Auferstehung daraus ganz beseitigt erscheint und damit der Abfall von einer im Worte Gottes ausdrücklich gegebenen Verheissung hinlänglich documentirt ist. Man kann auch im Allgemeinen wohl behaupten, dass in dem Maasse, als die Vorstellungen von dem Zwischenzustande der Seelen sich erweiterten, auch die Auferstehung der Todten mehr zurückgedrängt und das eine Dogma durch das andere beeinträchtigt wurde, und dass die Frage auf einem Gebiete lag, wo eine theoretische Auseinandersetzung und Einfügung in das System der christlichen Lehre ziemlich schwierig war; sie kam daher auch nur mehr gelegentlich zur Sprache und so, dass sie das im Cultus vertretene praktische Bedürfniss befriedigte. Auch Lactantius, obwohl man seine Institutionen kein System in strengster Bedeutung des Wortes nennen kann, lässt eine Erklärung über den Zwischenzustand der Seelen vermissen; wie sie aber etwa ausgefallen sein würde, wenn er sich nicht etwa diesen Zustand empfindungslos dachte, kann man einigermaassen aus der Antwort schliessen, die er auf den Einwurf giebt: Wie die unsterbliche Seele leiden und den Schmerz empfinden könne, denn wenn sie den Schmerz leiden könne, müsse sie auch den Tod leiden können, und also nicht unsterblich sein. Er sagt: *Animas quidem hominum permanere, nec interventu mortis in nihilum resolvi; sed eorum, qui justi fuerunt, puras et impatibiles et beatas ad sedem coelestem, unde illis origo sit, remeare, vel in campos quosdam fortunatos rapi, ubi fruantur miris voluptatibus; — impios vero, quoniam se malis cupiditatibus inquinaverunt, mediam quandam gerere inter immortalem mortalemque naturam; et habere aliquid imbecillitatis ex contagione carnis, cujus desideriis ac libidinibus addictae, ineluibilem quendam fucum trahant labemque terrenam, quae cum temporis diuturnitate penitus inhaeserit, ejus naturae reddi animas, ut si non extinguibiles in totum, quoniam ex Deo sint, tamen cruciabiles fiant per corporis maculam, quae peccatis inusta,*

sensum doloris attribuit. Er bezieht sich dabei auf die Schilderung des Virgil (Aeneis VI. 735 seq.).

Nach Hilarius und Ambrosius kommen weder die Gerechten noch die Gottlosen (Heiden?) in's Gericht, weil über beide das Urtheil schon gesprochen ist; über die Gerechten damit, dass sie von den Engeln in Abraham's Schooss getragen sind; über die Gottlosen damit, dass sie verdammt sind. Ein Zwischenzustand, auf den der helfende Dienst der Kirche Rücksicht zu nehmen hatte, fand also nur bei denen Statt, qui pios impiosque medii sunt. Diese wandern in das Infernum (*humanae . . . lex necessitatis est, ut consepultis corporibus ad inferos animae descendant. Hilar.*), das Hilarius in die Tiefe des Meeres verlegt, wo die Seelen im Vorgefühl des künftigen Lohnes oder der künftigen Strafe der Auferstehung entgegen harren, ohne jedoch ihres einstigen Schicksals gewiss zu sein. Ambrosius schildert (*de bono mortis cap. 10*) ihren Zustand so: *Dum expectatur plenitudo temporis expectant animae remunerationem debitam. Alias manet poena, alias gloria; et tamen nec illae interim sine injuria, nec istae sine fructu sunt. Nam et illae, — videntes, servantibus legem Dei repositam esse mercedem gloriae, conservari earum ab angelis habitacula, sibi autem dissimulationis et contumaciae supplicia futura et pudorem et confusionem, — ut intuentes gloriam Altissimi, erubescant in ejus conspectum venire, cujus mandata temeraverint.* Den Zustand der Frommen beschreibt er nach den Schilderungen, die sich darüber im 4. Buche Esdras befinden. Als peccatores werden sie zum Gericht auferstehen, und weil sie Glauben hatten, haben sie auch noch Hoffnung der Vergebung. Wer glaubt, wird nicht gerichtet, weil die Barmherzigkeit dem Gerichte vorangehet. Nur die, welche nicht an Christum glauben, kommen nicht zum Gerichte, weil sie um ihres Unglaubens willen schon ohne Gericht zur Strafe verdammt sind. Die Gläubigen können hoffen, im Gerichte zu bestehen, weil dem Glauben die Verheissung des Lebens gegeben ist etc. Wir finden hier nur die herrschende Vorstellung der Kirche ausgesprochen, die summarisch in folgenden Sätzen zusammen zu fassen ist: Die Verheissung des Lebens wird erst mit der Auferstehung der Todten erfüllt, welcher das Gericht folgt, in welchem entschieden wird, wer zum Leben und wer zur ewigen Pein eingehet. Von diesem Gerichte sind alle diejenigen ausgenommen, bei denen nichts mehr zu entscheiden ist, also eines Theils die Heiligen und Märtyrer, die bereits zum

ewigen Leben eingegangen sind; andern Theils die Heiden und Ungläubigen oder Gottlosen (impii), welche bereits der Verdammniss zur ewigen Pein überliefert sind. Diejenigen aber, die zwar in der Gemeinschaft der Kirche leben, aber noch vielfach sündigen und weder in der Busse, noch im Glauben in den Früchten und Werken des Glaubens vollkommen sind, werden im Infernum für das zukünftige Gericht bewahrt, dem sie in diesem Zwischenzustande entgegen harren, und während desselben der Erleichterung und Erledigung bedürfen, die ihnen durch den Dienst der Kirche, durch Almosen, Gebet und Opfer verschafft werden kann. Die Unsterblichkeit der Seele wurde dabei vorausgesetzt und auf dieser Voraussetzung beruhet selbst das, was in der alten Kirche geschrieben ist, um die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen. Unter dieser Voraussetzung konnte man überhaupt nur reden von Verdammung und Seligkeit, und den Hades mit dem Infernum und Paradiese zu einer jenseitigen Provinz machen, darüber die Macht, der Einfluss und die Gnaden der Kirche sich erstrecken; wie denn unter dieser Voraussetzung überhaupt nur in der Bekehrung zum Herrn und in der Gemeinschaft der Kirche das Heil ist, weil durch die Gemeinschaft mit dem Herrn nicht zeitliche Güter erworben, sondern vielmehr der Unterschied begründet und vollendet wird, der für die Seelen nach dem Tode beginnt. Die diesseitige Kirche ist eine Medicin für die Seelen, und es wäre ein seltsamer Widerspruch, die Kirche in ihrem Heilsbesitz zu erkennen und sich doch erst noch die Fortdauer der Seele demonstrieren zu müssen. Wer in lebendiger Gemeinschaft mit dem Herrn lebt, bedarf zu seiner Ueberzeugung solcher Demonstrationen und Beweise nicht, und dass er sie nicht bedarf, ist ein bei weitem gültigeres Zeugniß, als ein ganzes System von Beweisen. Wer seine Ueberzeugung von der Fortdauer der Seele auf Beweise stützt, spürt wohl nichts von der Kraft des ewigen Lebens in seiner Seele; und wer, wie Flügge (l. l.) in einem neuen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele eine Bereicherung für die Geschichte vom Zustande der Seele nach dem Tode erblickt, der weiss wohl nicht die Gnade des Herrn Jesu Christi, welcher, ob er wohl reich war, doch arm ward um unsertwillen, auf dass wir durch seine Armuth reich würden (2. Cor. 8, 9). Es giebt eine zwiefache Unsterblichkeit der Seele, die eine aus der Natur der Seele, die andere aus der Gnade Gottes in Christo, welche letztere allerdings nur in der Gemeinschaft mit dieser Gnade, das ist in der kirchlichen Gemeinschaft und durch die kirchlichen Gna-

denmittel an uns gebracht wird. Die sich aber an der ersten, an der natürlichen Unsterblichkeit genügen lassen, werden allerdings die Kirche verleugnen und ihren Dienst verachten und dafern sie auf diesem Wege verharren, von der Kirche als die Verlorenen und Verdammten bezeichnet werden müssen.

Augustinus ist der Erste, der diesen Unterschied der Unsterblichkeit aus der Natur und aus der Gnade Gottes in Christo bestimmt bezeichnet. Durch seine eingehende Untersuchung über die Erbsünde und über die Gnadenwahl. Wenn er damit die Nothwendigkeit der in der Kirche dargebotenen Hülfe und Gnade nachwies, verwahrte er doch auch zugleich die Kirche, die ihr verliehene Macht der Gnade nicht in ihrem eignen Thun zu suchen, sondern zu bedenken, dass in der wichtigen Frage nach der Seligkeit es Alles ankomme auf die erste und ursprüngliche Erwählung Gottes, und dass die Kirche bei der Darreichung ihrer Gnaden sich in demüthigem Gehorsam in den Willen Gottes zu beugen habe. Die katholische Kirche hat später die strengen Bestimmungen Augustin's über die Gnadenwahl aufgegeben; aber nicht zu ihrem Vortheil. Sie gewann mit diesem Aufgeben ein Mittel, ihre Macht ganz ungebührlich über die abgeschiedenen Seelen zu prätendiren und in dieser Prätension über die Seligkeit der Entschlafenen zu verfügen. In dem Uebermuth, ihren Hirtenstab über die jenseitige Welt der Todten ausstrecken zu können, verlor sie ihn für die diesseitige Welt. In der katholischen Kirche hätte Augustin's Prädestinationslehre eine heilsame Beschränkung des Schlüsselamtes bewirken und so die Entwicklung der Kirche auf eine ganz andere Bahn bringen können, weil hier die Doctrin sich praktisch in Institutionen ausprägte. Als später in der reformirten Kirche die augustinische Prädestinationslehre wieder aufgenommen wurde, war freilich zugleich der Begriff der Kirche so wesentlich verändert, und die Bedeutung des Dogmas so entschieden in den Glauben des Einzelnen gelegt, dass hier eine so grossartige Wirkung dieser Lehre nicht mehr erwartet werden konnte, und dennoch hat sie auch hier ihre Macht eine Zeit lang in der Zucht der reformirten Kirche bewährt.

Bei dem allgemeinen Verderben der Menschen ist der einige, jedoch allen Menschen eröffnete Weg, die Seele zu erlösen, die Gemeinschaft mit Christo, d. i. die kirchliche Gemeinschaft. Sehr bestimmt äussert Augustinus sich darüber *de civit. Dei* X, 31 seq.

gegen die Philosopheme der Platoniker: . . . divinae auctoritati humana cedat infirmitas, eisque beatis et immortalibus de vera religione credamus, qui sibi honorem non expetunt, quem Deo suo, qui etiam noster est, deberi sciunt; nec jubent, ut sacrificium faciamus nisi ei tantummodo, cujus et nos cum illis (ut saepe dixi et saepe dicendum est) sacrificium esse debemus, per eum sacerdotem offerendi, qui in homine, quem suscepit, secundum quem et sacerdos esse voluit, etiam usque ad mortem sacrificium pro nobis dignatus est fieri. — Haec est religio, quae universalem continet viam animae liberandae, quoniam nulla nisi in hac liberari potest. . . . Praeter hanc viam, quae, partim cum haec futura praenunciantur, partim cum facta nunciantur, nunquam generi defuit humano, nemo liberatus est, nemo liberatur, nemo liberabitur. Man sieht auch hier wieder, wohin Augustinus in der kirchlichen Gemeinschaft den eigentlichen Schwerpunkt legt, nämlich in das sacrificium altaris, in welchem die feiernde Gemeinde in dem Opfer Christi sich selbst Gott darbringt. Es giebt keine andere Erlösung für die Seele, als die durch das Opfer Christi vollbrachte und in diesem Opfer immer von neuem wieder begehrte und vollzogene. — Die Erlösung beginnt mit der ersten Auferstehung (de civit. Dei XX, 6), welche schon jetzt in diesem Leben geschieht, wovon der Herr redet Johannes 5, 24. 25. Sie geschieht aber, wenn die in Sünden Todten des Herrn Stimme hören, und nun aus den Sünden sich erheben, und nicht mehr sich, sondern dem leben, der für sie gestorben ist. Omnes . . . mortui sunt in peccatis, nemine prorsus excepto, sive in originalibus, sive etiam voluntate additis, vel ignorando, vel sciendo, nec faciendo, quod justum est; et pro omnibus mortuis vivus mortuus est unus, i. e. nullum habens omnino peccatum, ut qui per remissionem peccatorum vivunt, jam non sibi vivant, sed ei, qui pro omnibus mortuus est propter peccata nostra, et resurrexit propter justificationem nostram: ut credentes in eum, qui justificat impium, ex impietate justificati, tanquam ex morte vivificati ad primam resurrectionem, quae nunc est animarum, pertinere possimus. Ad hanc enim primam non pertinent, nisi qui beati erunt aeternum; ad secundam vero (von welcher der Herr redet Joh. 5, 27 folg.) et beatos pertinere docebit et miseros. . . . Resurgat ergo in prima, qui non vult in secunda resurrectione damnari. In der zweiten Auferstehung, quae nunc non est, sed in seculi fine futura est, nec animarum, sed corporum est, werden verdammt oder sterben eines zweiten Todes Alle, die übel thaten. Mala quippe egerunt, quoniam male vixerunt;

male autem vixerunt, quia in prima, quae nunc est, animarum resurrectione non revixerunt, aut in eo, quod revixerant, non in finem usque manserunt. Die Entscheidung liegt auch bei Augustinus in der einstigen Auferstehung der Todten. Dass aber diese Entscheidung nicht zur Verdammniss, sondern zum seligen Leben ausfällt, dazu liegt die unerlässliche Vorbedingung in der ersten Auferstehung, für welche die Möglichkeit und die Bewahrung, darinnen zu verharren, nur in der kirchlichen Gemeinschaft gegeben ist. Mit dieser Erklärung war das Urtheil über die Auferstehungslehre der Chiliasen gesprochen, die nach Apoc. 20 primam resurrectionem futuram suspicati sunt corporalem und zwar zunächst als eine Auferstehung der Gerechten, der alsdann das tausendjährige Reich und dann die zweite Auferstehung alles Fleisches zum Gericht etc. folgte. Die erste Auferstehung war nun in die Gegenwart der Kirche verlegt, das tausendjährige Reich aber fiel in den Zwischenzustand, der von nun an eine grössere Beachtung forderte und im Cultus eine grössere Berücksichtigung fand, dadurch aber auch zugleich die kirchliche Lehre vor der Wiederkehr des Chiliasmus bewahren half.

Der Kreis der Todten, in deren Zustande man mehr oder weniger etwas durch Gebete und Oblationen erleichtern konnte, war deutlich genug bezeichnet, denn es gehörten im Grunde genommen Alle dazu, welche in der Gemeinschaft der Kirche oder richtiger in der Gemeinschaft des Sacramentes verstorben waren. Grobe und verstockte Sünder wurden vom Sacramente ausgeschlossen, und die, welche die Palme des Märtyrerthums erlangt hatten, bedurften des Dienstes der Kirche nicht. Dass man aber jetzt die Gebete und Oblationen für die Todten so bestimmt auf den Zwischenzustand bezog, ist ein redendes Zeugniss von der veränderten Anschauungsweise der Zeit, und eine Wirkung davon, die einer weiteren Entwicklung ebenso fähig, wie bedürftig war. Schon dass man jetzt die Lehre von einem Zwischenzustande nicht mehr umgehen konnte, und die Gebete für die Todten die Bitte um Vergebung der Sünden enthielten, bekundet eine andere Anschauung, als man in jener ersten Zeit hatte, da man für die Todten seine Oblationen brachte mit der Bitte, dass sie zur ersten Auferstehung gelangen möchten. Diese Auferstehung war die Auferstehung der Gerechten, d. i. Aller, die in Christo gerechtfertigt sind, die dann mit dem Herrn in seinem Reiche leben würden bis zur zweiten allgemeinen Auferstehung, die mit dem Endgerichte verbunden ist. Mit dieser ersten Auferstehung

war ihre Zukunft entschieden; sie gingen nach der zweiten allgemeinen Auferstehung in das ewige Leben. Dies war die Zukunft aller Derer, die in Christo waren, der Gemeinde des Herrn, und Alle, die zu dieser Gemeinde gehörten, harrten als die Lebenden und nach dem Tode als die Entschlafenen dieser Zukunft entgegen; und dass sie dieser Zukunft entgegen harren könnten und das Pfand dieser ihrer Hoffnung empfangen, war der Zweck der Gemeinschaft mit Christo, der Zweck, zu dem auch im Sacramente der Leib gespeiset wurde mit dem Leibe und Blute des Auferstandenen. In der Zwischenzeit war es nur um einen kurzen Schlaf, um einen kurzen Uebergang zu thun, man wusste die Entschlafenen in der Hoffnung der baldigen ersten Auferstehung geborgen. Man hatte nur eine Kirche der Lebenden und eine Kirche der Auferstandenen in Hoffnung, und die Gebete und Oblationen konnten kaum für etwas Anderes gehalten werden, als für ein Bekenntniss, dass der Entschlafene in der Gemeinschaft der Kirche gestorben und der zukünftigen ersten Auferstehung theilhaftig sei; eine besondere Hülfe aber zu dieser ersten Auferstehung bedurfte er weiter nicht. — Augustinus aber hatte durch Deutung der Stelle Joh. 5 die erste Auferstehung in die Gegenwart der Kirche gelegt, und damit den Begriff der Kirche weit über das Grab hinaus ausgedehnt, und auf der Grenze zwischen dieser Kirche und dem ewigen Leben stand die allgemeine Auferstehung mit dem Gerichte. In die Kirche der Lebenden leuchtete nicht mehr mild und tröstlich die erste Auferstehung der Gerechten, sondern ernst und schrecklich das zukünftige Gericht. Hatten ihn doch selbst die Gedanken an dies Gericht oft erschreckt, und unter diesem Schrecken seine Bekehrung und Wiedergeburt befördert. Die Kirche aber hatte ein Gebiet diesseits und jenseits des Grabes gewonnen, und wie sie den Lebenden diente, hatte sie nun auch den Todten zu dienen. Ihr Dienst war nicht mehr durch die Auferstehung der Gerechten, sondern durch das zukünftige Gericht bedingt, hatte nicht mehr zu helfen zur Auferstehung, sondern für das Gericht, daher die Bedeutung der Werke zur Erfüllung der Gerechtigkeit Gottes; — hatte nicht mehr zu helfen zum Auferstehungsleben, sondern zur Versöhnung: daher die Bedeutung des Opfers zur Tilgung der Sünden. Zwischen der Kirche auf Erden und dem Alles entscheidenden Gerichte lag das weite Gebiet der Todten, auf dem nichts mehr zu erwerben ist, was durch das Gericht hilft, und dennoch das Ende der Seligkeit nicht erreicht war: wie ernst und bedeutungsvoll wurde nun das Leben in der

diesseitigen Kirche; wer sagt, ob genug erworben ist? wer sagt, was auf dem unbekannten Gebiete der Todten vorgehet? Was im Leben erworben war, sollte ausreichen durch die lange Zeit der Todten bis zum Gerichte: bedurfte es für diese Zeit nicht der Stärkung, dass es, wenn es auch nicht mehr verloren gehen konnte, dennoch seine stärkende, beseligende Kraft behielt? Das *meritum vitae* bedingte den Zustand in der Zeit der Todten: konnte nichts mehr geschehen auf Erden, dies *meritum* völliger und reicher zu machen? Und Alles, was etwa von der diesseitigen Kirche geschah, musste doch auch mit der Gewissheit geschehen, dass es nicht vergebens sei: hatte man nun auch, um diese Gewissheit gewinnen zu können, für Alles, was geschah, eine ausdrückliche Verheissung Gottes? Und wer war es, der dies Alles in die Tiefen des göttlichen Wortes einsenkte, um es aus diesen Tiefen mit neuen Lebenskräften zu erfüllen? Freilich ward dies Alles nicht erst durch Augustinus, aber was in der Zeit lag und vorbereitet war, ward in ihm und durch ihn eine reife Frucht zu neuer Entwicklung.

Fragen nach dem Zwischenzustande der Seelen konnte nun auch Augustinus nicht zurückweisen. Er kommt öfters gelegentlich darauf, am ausführlichsten in dem Werke: *de genesi ad literam*, und in der Schrift: *de spiritu et anima*. Seine Stellung zu der schwierigen Frage bezeichnet er in der ersten Schrift Lib. VIII Cap. 5 . . . *si quisquam putat, animas cum a corpore excesserint, locis corporaliter visibilibus contineri, cum sint sine corpore, asserat sententiam suam. Non deerunt, qui sic faveant, ut illum etiam divitem sitientem in loco utique corporali fuisse contendere, ipsamque animam omnino esse corpoream propter arentem linguam et stillam aquae de Lazari digito concupitam, pronunciare non dubitant, cum quibus ego de tam magna quaestione nulla temeritate confli- go. Melius est enim dubitare de occultis, quam litigare de incertis. Illum quippe divitem in ardore poenarum, et illum pauperem in refrigerio gaudiorum intelligendos esse non dubito. Sed quomodo intelligenda sit illa flamma inferni, ille sinus Abrahae, illa lingua divitis, ille digitus pauperis, illa sitis tormenti, illa stilla refrigerii, vix fortasse a mansuete quaerentibus, a contentiose aut certantibus nunquam invenitur. Man sieht aus dieser Aeusserung den damaligen Stand des Dogmas, und wie wenig, mit Ausnahme des Allgemeinen, was sich aus Luc. 16, 19 folg. entnehmen lässt, darin kirchlich bestimmt war. Was man von dem zukünftigen Zustande der Seele glaubte, waren mehr oder weniger*

allgemein herrschende Vorstellungen, die man duldete, wenn sie nicht anerkannt kirchlichen Lehren, wie z. B. der Lehre von der Auferstehung, widersprachen, ja auch wohl beförderte und stützte, wenn sie kirchlichen Traditionen, z. B. dem Gebet und den Oblationen für die Todten, günstig waren. Es scheint also schon früh in der katholischen Kirche eine kirchliche Doctrin, die man auf das Wort der Schrift gründete, und eine Volksmeinung, die im Cultus vertreten wurde, neben einander bestanden und die Entwicklung der Kirche mit bedingt zu haben, ein unüberwundenes Volkselement neben einer heiligen Doctrin. Jenes hat sich immer wieder im Cultus abgespiegelt, und es ist nicht zu verkennen, wie der Cultus der katholischen Kirche in den verschiedenen Zeiten, Ländern und Völkern Elemente volksthümlicher Vorstellungen in sich conservirt und recipirt hat. Man sieht daraus, welche Bedeutung und Einwurzelung in das Volksleben der katholische Cultus erlangen musste, aber auch, woher ihm die entsetzlichen Auswüchse und Verunstaltungen gekommen sind. Der Cultus heiligte nicht das Volksleben, sondern umgekehrt das Volk feierte darin seine eigene Anschauungsweise, seine Sitten, seine Vorurtheile, selbst seinen Aberglauben. Die katholische Kirche hielt darum auch den Cultus einigermaassen frei von dem Einflusse, den die kirchliche Lehre darauf einüben konnte, und liess vielmehr die Tradition sich in ihm entwickeln, wodurch sie ihn freilich auch entwickelungs- und bildungsfähiger erhielt, als wenn sie ihn in der Lehre fixirt und abgeschlossen hätte; sie suchte ihre Herrlichkeit weit mehr im Cultus, als in der Reinheit und Wahrheit der Lehre; sie duldete Abweichungen in der Lehre, hatte nichts einzuwenden gegen den Einfluss aristotelischer und platonischer Philosophie, gestattete es, dass nach der Logik des Aristoteles oder nach einer *summa sententiarum* eines berühmten Lehrers christliche Theologie gelehrt und studirt wurde; nur durfte dies Alles den Cultus nicht beeinträchtigen; selbst in der Reformation würde man sich in der Lehre verglichen oder doch vertragen haben, wenn nicht der unheilbare Bruch im Cultus geschehen wäre. — Augustinus war einer der ersten und einer der letzten Lehrer der abendländischen katholischen Kirche, der mit seltener Begabung den Lehrgehalt der Schrift zu entwickeln und Leben und Cultus der Kirche nicht blos mit dem Lichte der Lehre zu durchleuchten, sondern auch mit der Macht der Lehre zu beherrschen verstand, weshalb auch mit Recht sein Name ein so gefeierter Name geblieben ist, dem man überall, im canonischen Recht, in der Geschichte des Messcanon, in den Werken der

christlichen Philosophen und Theologen begegnet; dennoch würde er Bedenken getragen haben, in den Traditionen des Cultus etwas zu ändern. Zu diesen Traditionen gehörte auch die Vorstellung über den Zustand der Verstorbenen, die auch nicht sowohl in der Lehre, als vielmehr im Cultus zum Abschluss kam; sie hatte auch schon zur Zeit des Augustinus, wie wir gesehen haben, einen ziemlich bestimmten Ausdruck erhalten, freilich einen Ausdruck, der mancherlei Vorstellungen zuließ, aber eben darum will auch Augustinus seine Aeusserung nur mehr als Privatmeinung gelten lassen und hat nichts dawider, wenn Andere ihre mehr sinnliche Auffassung beweisen können, wenn nur dabei die Gebete und Oblationen für die Todten, die ihm als kirchliche Tradition unverbrüchlich galten, ungefährdet bestehen konnten, und beobachtet wurden, was auch ihm die fides catholica zu fordern schien. So bestritt auch Hieronymus den Vigilantius, der unter Anderem über den Zwischenzustand der Seelen eine Meinung geäußert hatte, mit der die Gebete für die Todten nicht vereinbar waren. (Hier. adv. Vigil. 6. 7.)

Ueber das Wesen der abgeschiedenen Seele, und wie ihr Zustand durch die Werke des zeitlichen Lebens bestimmt werden kann, spricht er sich in seiner Schrift de spiritu et anima so aus: Anima dormienti tibi in somnis velut corpus apparebit, neque id corpus tuum sed anima tua, nec verum corpus sed similitudo corporis tui. Jacebit enim corpus tuum, ambulabit ipsa. Tacebit lingua corporis tui, loquetur ipsa. Clausi erunt oculi tui, videbit ipsa; et ita in ea tota et integra cernetur similitudo carnis tuae. In hac similitudine quasi per loca cognita vel incognita discurrit et sentit laeta vel tristia. Anima etiam mortui sicut dormientis in ipsa similitudine corporis sui sentit seu bona seu mala; non sunt tamen corporalia sed corporibus similia, quibus animae corporibus exutae afficiuntur seu bene seu male, cum et ipsae suis corporibus similes sibimet appareant. Sunt tamen et vera laetitia et vera molestia facta de substantia spiritali in substantia spiritali etc. etc. (Cap. 23). Anima est substantia spiritalis, simplex, indissolubilis, incorporea, passibilis atque mutabilis, carens pondere, figura et colore ita est cogitanda et intelligenda sicut sapientia, justitia et ceterae virtutes ab omnipotente creatae. Natura animae invisibilis est, ideo invisibiliter in corpore manet et de corpore invisibiliter egreditur. Per corpus corpora videt. . . . Spiritu autem

corporum similitudines intuetur. Quicquid enim corpus non est et tamen aliquid est, recte jam spiritus dicitur. . . . Intellectu ea, quae nec corpora nec corporum formas habent conspicit, sicut est justitia et sapientia etc. etc. . . . (Cap. 24). Anima carne exuta vivit, videt, audit et omnes sensus atque ingenia vivaciter tenet; utpote pura, subtilis, cita et perpetua. Et sicut Deus ubique in semetipso est, sic anima ubique quodam modo in semetipsa est; ac per hoc ibi erit anima post corpus, ubi erat agens in corpore.*) Ibi Deus est modo, ubi erat priusquam mundus fieret, ubi etiam foret, si mundus desineret esse. Sicut saepe dictum est, incorporea est anima; potest tamen habere similitudinem corporis, non corporalem, sed corpori similem, et corporalium omnino membrorum, cum de corpore egreditur. Sic enim aut ad spiritalia pro meritis fertur, aut ad loca poenalia similia corporalibus, qualia saepe demonstrata sunt iis, qui rapti sunt a corporis sensibus et mortuis similes jacuerunt, cum et ipsi in seipsis gererent quandam similitudinem corporis sui, per quam possent ad illa ferri et talia similibus sensibus experiri. Animae siquidem quae in corporibus viventes per dilectionem rerum visibilium corporalibus imaginibus afficiuntur, a corporibus exeuntes in eisdem imaginibus tormenta patiuntur. Propterea corporalibus passionibus ibi teneri possunt, quia a corruptione corporalium affectionum hic mundatae non fuerunt, quam corpulentiam de carnis delectatione traxerunt. Quaedam autem animae in eisdem locis, in quibus culpam commiserunt, puniuntur; quaedam vero abditis receptaculis usque ad ultimam resurrectionem continentur, sicut digna est unaquaeque requie vel miseria. (Cap. 30). Ueber den Aufenthaltsort der Seelen bis zur Auferstehung sagt er: de genesi ad literam XII, 32.: Si quaeritur cum anima de corpore exierit, utrum ad aliqua loca corporalia feratur, an ad incorporalia corporalibus similia, an vero nec ad ipsa, sed ad illud, quod et corporibus et similitudinibus corporum est excellentius: cito quidem responderim: ad corporalia loca eam vel non ferri, nisi cum aliquo corpore, vel non localiter ferri. Jam utrum habeat aliquod corpus, cum de hoc corpore exierit, ostendat qui potest, ego autem non puto, spiritalem enim arbitror esse, non corporalem. Ad spiritalia vero pro meritis fertur aut ad loca poenalia similia corporibus . . . aut ad alia itidem similia corporalibus,

*) Diese Ansicht scheint auch dem Verbote eines Concils zu Elvira vom Jahre 313 zu Grunde zu liegen, bei Tage an den Gräbern Lichter anzuzünden, weil die seligen Geister dadurch beunruhigt würden.

nec tamen poenarum, sed quietis atque gaudiorum. Diese beiden Orte bestimmt er dann weiter nach Luc. 16, 19 folg. als das Infernum und sinus Abrahæ, will jedoch jede sinnliche, corporale und locale Auffassung davon ausgeschlossen wissen, da sie der geistigen Natur der Seele nicht entspricht. Augustinus giebt auch zu, dass die Todten den Lebenden erscheinen könnten; aber non in ipsis rebus ut sunt, videntur, sed in quibusdam similitudinibus rerum; doch geschehe dies nur angelicis operationibus. Die Todten sehen und hören nicht, was in diesem Leben geschieht; tamen est eis cura de vivis, quanquam quid agant omnino nesciant, quemadmodum cura est nobis de mortuis, quamvis quid agant utique nesciamus. Sie können es aber doch erfahren ab eis, qui hinc moriendo ad eos pergunt, oder auch ab angelis, qui hic nobis presto sunt et animas nostras ad illos deferunt; endlich aber auch dadurch, dass es der Geist Gottes ihnen offenbart (de spiritu et an. cap. 29).

Im Enchiridion Cap. 109 trägt Augustinus die Lehre vom Zwischenzustande der Seele summarisch so vor: Tempus, quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquæque digna est vel requie vel aerumna, pro eo quod sortita est in carne cum viveret; und fährt dann Cap. 110 fort: Neque negandum est defunctorum animas pietate suorum viventium relevari, cum pro illis sacrificium mediatoris offertur, vel elleemosynæ in ecclesia fiunt. Sed eis hæc prosunt, qui cum viverent, ut hæc sibi postea prodesse possent, meruerunt. Est enim quidam vivendi modus, nec tam bonus ut non requirat ista post mortem, nec tam malus, ut ei non prosint ista post mortem. Est vero talis in bono, ut ista non requirat, et est rursus talis in malo, ut nec his valeat, cum hæc vita transierit, adjuvari. Quocirca hic omne meritum comparatur, quo possit post hanc vitam relevari quispiam vel gravari, worüber er sich dann ebenso ausspricht, wie in den schon oben mitgetheilten Stellen aus de cura pro mort. cap. 18 und serm. 32 de verb. apost., womit auch die gleichlautende Stelle in der Schrift de octo Dulcitii quaest. quaest. II. zu vergleichen ist. Augustinus und mit ihm die rechtgläubigen Glieder der Kirche fassten den Zustand der abgeschiedenen Seelen durchaus im Zusammenhange mit dem früheren Leben und mit dem Dienste der Kirche auf. Dies ist Thatsache und die wesentlichste Seite, die hier nicht zu übersehen ist. Konnte man auch den inneren realen Zusammenhang nicht nachweisen, ja musste man auch die tiefe Kluft

zwischen Lebenden und Todten, die keine menschliche Einsicht überschreiten konnte, anerkennen, so begnügte man sich doch damit, im Wesen und Zustande der abgeschiedenen Seelen die Möglichkeit eines solchen Zusammenhanges nachgewiesen zu haben, und im übrigen hielt man sich an die ausdrückliche Erklärung des göttlichen Wortes. Die Nothwendigkeit, durch den Dienst der Kirche den Abgeschiedenen zu Hülfe zu kommen, konnte freilich nicht bewiesen werden, sie wurde aber geglaubt, und im Glauben bildete sich auch die Vorstellung vom Zustande der Seelen nach dem Tode. Ohne alle Vermittelung war jedoch dieser Glaube nicht. Man erkannte, dass Alles, was durch den Dienst der Kirche und durch gläubige Unterwerfung unter die Disciplin der Kirche in diesem Leben erworben werde, ein Erwerb für das zukünftige Leben sei und erst im zukünftigen Leben seine volle Wirkung entfalte. Also reichte doch das, was die Kirche darbot, über den Tod hinaus, und es hatte solche Wirkung dem Glauben jener Zeit gemäss, nicht um der Verheissung Gottes willen, sondern um deswillen, dass es die Kirche darreichte. Warum sollte man nun nicht glauben oder hoffen dürfen, dass der so wirksame Dienst der Kirche auch über Grab und Tod hinausreiche und so lange hinausreiche, bis der Herr selbst in der Auferstehung der Todten das Gericht hält, und dann allen Dienst der Kirche unnöthig macht. Protestantische Anschauung, die alle Bedeutung auf die Aneignung des Verdienstes Christi durch den Glauben legt, ist dies freilich nicht, und unter protestantischer Anschauung würde sich freilich auch der Dienst für die Todten in solcher Extension, wie in der katholischen Kirche, nicht haben ausbilden können; aber wir haben es hier mit katholischer Anschauung zu thun, in welcher allerdings der Begriff der Persönlichkeit gegen den der Gemeinschaft zurücktritt. Der Katholicismus hat darum auch das Zeitleben der Völker in der Form von Körperschaften und Innungen organisirt; der Protestantismus hat die Corporationen nicht erhalten mögen, und die Bedeutung der Persönlichkeit hervorgehoben. Er hat die Institutionen des Mittelalters gelöst und dafür die egoistischen Ansprüche, die Subjectivität der Person, des Individuums, sich über den Kopf wachsen lassen. Dafür ist ihm freilich die grosse Aufgabe zugefallen, die Persönlichkeit zu erobern und eine Kirche zu gründen, die durch persönliche Aneignung des Glaubens in der That und Wahrheit eine Gemeinde der Gläubigen ist. Er hat, wie auch die apostolische Kirche, mit gläubigen Persönlichkeiten begonnen, und wird seinem Ziele nur näher kommen durch die Macht der

Persönlichkeit und durch die Einheit des Bekenntnisses, in welchem die Persönlichkeiten sich in der Einheit der Gemeinde zusammenfinden. Dazu bedarf es aber einer Bildung, die sich nicht rühmend, intellectuell oder humanistisch zu sein, sondern vorzüglich die Person, den Charakter, im Auge hat; und dann ein Bekenntnis, das übrigens schon da ist, das nicht dem subjectiv wählrischen, sondern dem aneignenden Glauben dargeboten wird; Wege, die wir überall noch wenig betreten finden. Wie es nun aber zur Zeit mit uns stehet, ist die herrschende Anschauungsweise weder protestantisch, noch katholisch, und sie ist beides nicht, weil sie nicht religiös ist, sondern in der Zeitlichkeit verflacht und versumpft ist. Und weil der Teufel nur da wieder heraus kann, wo er herein kam, so werden auch wir aus unserer trostlosen Lage nur auf demselben Wege wieder herauskommen, auf dem wir hineingekommen sind, d. i. unsere Anschauung muss erst wieder allgemein religiös werden, bevor sie protestantisch werden kann. — — —

Neuntes Capitel.

Die Lehre von den letzten Dingen ist in der altkatholischen Kirche die Lehre von der letzten Entwicklung und Vollendung der Kirche oder des Reiches Gottes. Die Heiden und Alle, welche ausserhalb der Kirche stehen, sind davon ausgeschlossen; sie sind nicht im Reiche Gottes und haben keinen Theil an seinen Verheissungen und seiner Lebenshoffnung; sie verfallen dem Tode, von welchem nur Christus die Seinen erlöst hat; das Gericht des Todes vollzieht sich an ihnen, und ihr Zustand ist nach dem leiblichen Tode der Zustand der Verdammten. Die Kirche des Herrn aber sieht ihrer Vollendung mit der Auferstehung des Leibes entgegen; bis dahin werden die Seelen der Verstorbenen im Hades bewahrt, in einem Zwischenzustande, wo zwar die bösen und guten Christen theils zuständlich, theils räumlich von einander geschieden sind, indem diese in den Schooss Abraham's oder in das Paradies, jene in das Infernum eingehen, wo sie jedoch beide noch ihrer dereinstigen Vollendung entgegen harren und zwar die Guten mit freudiger

Erwartung des zukünftigen Anschauen Gottes, die Bösen in peinlicher Erwartung des Gerichtes. Mit der Auferstehung endet dieser Zwischenzustand, und das Gericht beginnt. Im Gerichte entscheidet es sich, wer zum ewigen Leben und wer zur ewigen Pein oder in das höllische Feuer eingetht, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln. Wenn die im Paradiese weilenden Seelen in das Gericht kommen, so geschieht es doch nicht in gleicher Weise, wie bei denen, die im Infernum ihrer Zukunft entgegen sehen, da über die Zukunft jener eigentlich schon entschieden ist, und nur das meritum fidei derer, die im Infernum sind, noch einer Prüfung, einem Gerichte unterworfen werden muss. Der Dienst der Kirche für die Todten konnte demnach nur gedacht werden als ein Dienst für diejenigen, welche im Infernum zum Gericht aufbewahrt werden. Im Paradiese sind die Seligen und Heiligen, die Patriarchen, Propheten, Apostel und Märtyrer bereits in einem solchen Zustande, dass die Kirche nur bitten kann, es möchten auch die Lebenden dereinst in ihrer Gemeinschaft sein; und wenn ihrer mit den übrigen Verstorbenen im Gebete gedacht wurde, so geschah es, weil keiner auf Erden ohne Sünde gelebt hat und weil man ihnen die Vergebung auch der geringsten Sünde wünschte, die den Zustand ihrer seligen Ruhe trüben könnte. Dagegen dachte man sich den Zustand derer, die im Infernum sind, als einen mehr oder weniger leidenden und peinlichen oder pönalen Zustand, für welchen eine Erleichterung, ein adjumentum wünschenswerth und nöthig sei; doch ist für sie der Dienst der Kirche von verschiedenem Erfolge. Für die nicht allzu Bösen, qui inter pios impiosque medii sunt, galt er an der oben angeführten Stelle des Augustinus als eine propitiatio, wodurch der Stachel der Sünde abgebrochen, die Sünde ausgetilgt, die Erwartung des Gerichtes weniger peinlich und das Bestehen im Gerichte erleichtert werden sollte. Dagegen kann der Dienst der Kirche für die ganz Gottlosen, für die valde impii nichts thun, wodurch ihnen das Bestehen im Gerichte ermöglicht würde; sie verfallen der ganzen Strenge des Gerichts. — Was aber ihren Zustand so peinlich und pönal macht, ist theils das Bewusstsein ihrer begangenen Sünden und die Erwartung des Gerichts, theils eine Feuerqual, die zu denken ist, wie die Pein des reichen Mannes (Luc. 16) in der Flamme, die aber nicht ein wirkliches Feuer, ein ignis corporalis ist, wie das Feuer der Gehenna, das dem Teufel bereitet ist und seinen Engeln, sondern ein solches Feuer, von welchem Augustinus (de civit. Dei XXI, 10) sagt: Talem fuisse illam flammam quales oculi, quos

(dives) levavit et Lazarum vidit, qualis lingua, cui humorem exiguum desideravit infundi, qualis digitus Lazari, de quo id ibi fieri postulavit, ubi tamen erant sine corporibus animae. Sic ergo incorporalis et illa flamma, quae exarsit, et illa guttula, quam poposcit, qualia etiam sunt visa dormientium, sive in ecstasi cernentium res incorporales, habentes tamen similitudinem corporum. Nam et ipse homo cum spiritu non corpore sit in talibus visis, ita se tamen tunc similem suo corpori videt, ut discernere omnino non possit. Dagegen ist das Feuer der Gehenna ein wirkliches Feuer. At vero gehenna illa, quod etiam stagnum ignis et sulphuris dictum est (Apoc. 20) corporeus ignis erit et cruciabit corpora damnatorum, aut et hominum et daemonum, solida hominum, aërea daemonum, aut tantum hominum corpora cum spiritibus, daemones autem et spiritus sine corporibus haerentes sumendo poenam, non impertiendo vitam corporibus ignibus. Unus quippe utrisque ignis erit, sicut Veritas dixit.

Dieser Zustand im Infernum ist nicht dazu bestimmt, die Seele von ihren Sünden, Fehlern und Flecken zu reinigen, so dass er ein Reinigungszustand wäre, durch welchen die Seele einem seligeren Zustande zugeführt werden sollte; er ist vielmehr ein Strafzustand, bedingt und veranlasst durch das Leben in der Zeit. Demgemäss haben die Strafen im Infernum ihre Grade, ihr Maass und ihre Zeit, aber sie sind Folge der begangenen Sünden und werden nicht darum verhängt, dass die Seele dadurch gereinigt werde, sondern dass dadurch der Gerechtigkeit Gottes genügt werde. Die Natur der Sünde ist von der Art, dass sie nur durch das Feuer des Opfers Christi, der Busse und des Gebetes ausgelöscht, gesühnt und vergeben werden, aber nicht gleichsam durch Feuer aus der Seele ausgekocht werden kann. Was die Kirche thut zur Erleichterung dieses Strafzustandes, betrachtet Augustinus als eine propitiatio durch das Opfer des Altars, das Gott dargebracht wird, um dadurch in dem Verhältnisse der Gerechtigkeit Gottes zu der Sünde des Verstorbenen etwas zu ändern, aber nicht, um ein peinigendes reinigendes Feuer zu dämpfen. Sodann geschieht der Dienst der Kirche nach Augustinus nicht für jede Sünde, sondern nur für die leichteren Sünden, die in jedem Leben vorkommen und für welche wir täglich bitten müssen: Vergieb uns unsere Schuld. Endlich aber ist auch nach Augustinus der Dienst der Kirche nicht für jeden Sünder hilfreich, sondern nur für diejenigen, welche in Gemeinschaft mit dem lebten,

der für Alle gestorben ist zur Vergebung der Sünden, und die in dieser Gemeinschaft durch Glaube, Busse und rechtschaffenes Leben Ernst und Bereitwilligkeit an den Tag legten, die Gnade des Herrn Jesu Christi anzunehmen und durch sie mit Gott sich versöhnen zu lassen. Augustinus lässt den Dienst für die Todten immer nur wirksam sein in der Kraft, Richtung und Weise des Verdienstes Christi, durch welches Gott versöhnt und die Sünde vergeben ist; es kann daher auch eine Reinigung und Absolution von der Sünde nur durch Versöhnung und Vergebung, aber nicht durch Feuer erfolgen. Von dieser Seite betrachtet, hat der Gedanke an ein Reinigungsfeuer für die Anschauungsweise des Augustinus durchaus etwas Fremdes.

Allein das Verdienst Christi ist doch bei denen, die es angenommen haben, ein Fundament, auf welchem weiter fortgebaut werden soll und das durch Sünden vielfach geschwächt und verderbt wird. Es fragt sich nun, ob es nicht etwa im Zustande nach dem Tode eine Strafe giebt, die wie Feuer oder als Feuer dies Fundament von seiner Vererzung mit Sünden zu reinigen und zu läutern bestimmt ist. Für eine solche Annahme könnten selbst Schriftstellen, wie Maleachi 3, 2 ff., 1. Cor. 3, 11 ff. sprechen. Da diese Stellen die sedes propria für die Lehre vom Fegfeuer sind, so haben wir hier noch auf die Ansichten und Meinungen der alten Kirchenlehrer, im Besondern des Augustinus darüber einen Blick zu werfen, zumal die Widersacher, wie die Vertheidiger der Lehre vom Fegfeuer sich öfter darauf beziehen, welchen letztern übrigens Chemnitz (Exam. conc. Trid. III pag. 139) den wohl verdienten Vorwurf macht: *Onus probationis non imprudenter in hac materia declinant, ipsum vero purgatorium ignem, qui hactenus culinos ipsorum tam splendide calefecit, nudis, sed fortibus asseverationibus ex cineribus exsufflare et reaccendere strenue conantur.* Luther zwar will anfangs das Fegfeuer nicht leugnen. In der „Erklärung seiner Disputation vom Ablass“ sagt er: „Bei mir ist es eine gewisse Sache, dass ein Fegfeuer sei, und ich kehre mich nicht viel daran, was die Ketzer darwider plaudern“; nur will er es verstehen von der Furcht und dem Schrecken der Seelen, welches eine Strafe des Fegfeuers und zwar die grösste sei; — und er will und kann nicht zugeben, dass die Lehre vom Fegfeuer einen gewissen Grund in der Schrift habe. Späterhin in seinem „Widerruf vom Fegfeuer“ fährt er heftiger zu und erklärt das Fegfeuer für eine Lüge des Mammons und für eine Lüge des Papstes Gregor. „Der

Goldschmiede Feuer“, sagt er unter Anderem, „ist Wasser gegen dieses Feuer; sintemal ihr Feuer schmelzt wenig Silber und Gold; aber das Fegefeuer schmelzt eitel zwölftausend Drachma's. Ja alle Stifte, Klöster, Kirchen, Capellen, Altäre mit alle ihrem Gut und Ehre ist aus dem Fegefeuer geschmelzt.“ Weiterhin sagt er, St. Gregorius habe den Geistern, so erschienen sind, auch den fliegenden Lichtern und Irrwischen geglaubt, als wären es Seelen, „welche doch die Heiden vor Zeiten nicht für Seelen gehalten und nun offenbar ist, dass es Teufel sind. Und des Dinges setzet er viel, der gute Mann, und glaubt Alles, ohn' Schrift und Zeugniß Gottes. Und das ist fast der stärkste und einige Grund des ganzen Fegefeuers, dem hat alle Welt gefolget, und ist also eingerissen, dass schier kein Gottesdienst, kein gut Werk, kein Geld auf Erden ist blieben, es hat in's Fegefeuer gemusst, und den Seelen helfen, und ist, meines Achtens, keine reichere Lüge auf Erden kommen, denn das Fegefeuer, bis dass sie mit dem Ablass sich selbst verrathen und zu Boden gestossen haben.“ In den Schmalkaldischen Artikeln sagt Luther, es sei das Fegefeuer mit seinem Gepränge, Gottesdienst und Gewerbe für ein lauter Teufelsgespenste zu achten. Weiterhin sagt er: „Wenn die Papisten nun den fegefeuerischen Messenjahrmarkt abgethan haben, davon St. Augustinus nie geträumt hat, alsdann wollen wir mit ihnen reden, ob St. Augustinus Worte ohne Schrift mögen zu dulden sein, und der Todten gedacht werden bei dem Sacrament.“ Hier sieht man wohl, wie Luther durch den Unfug, welchen die Lehre vom Fegefeuer veranlasst hatte, auch gegen die Gebete für die Todten bei der Feier des Sacraments, eingenommen war, obwohl diese Gebete nichts mit dem Fegefeuer zu thun haben, und viel früher da waren, als die Lehre vom Fegefeuer. Man darf sich nicht wundern, wenn auch die Gebete für die Todten abgethan wurden zu einer Zeit, wo nichts als fegefeuerische Gedanken darin steckten.

Die Vorstellungen und Ideen von einem Reinigungs- und Läuterungsprocess, der mit der Seele nach dem Tode vorgehen werde, sind schwerlich erst von Origenes auf die Bahn gebracht, wenngleich sie sich bei ihm verbinden mit Meinungen, und Veranlassung geben zu Consequenzen, die von der orthodoxen Kirche nicht gebilligt werden konnten. Man sollte daher auch das, was sich darüber in der abendländischen Kirche findet, nicht gerade auf origenistischen Einfluss zurückbeziehen wollen. Im Abend-

lande aber verbinden sich jene Ideen vornämlich mit der Vorstellung vom letzten Gerichte, in welchem es sich entscheiden soll, wer zum ewigen Leben und wer zur ewigen Pein, in das Feuer, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist, eingehen wird. Hier wird das Gericht und das Feuer der Gehenna streng geschieden, was bei Origenes so wenig geschieht, dass in seinem System das Gericht fast ganz zurücktritt. Bei Origenes erscheint das Feuer der Gehenna als ein Purgatorium, wenn er z. B. zum 11. Capitel des Briefes an die Römer bemerkt: *Qui verbi Dei purificationem spreverit, tristibus et poenalibus purificationibus se reservat, ut ignis gehennae in cruciatibus purget, quem nec apostolica doctrina nec evangelicus sermo purgavit. Verum haec ipsa purgatio, quae per poenam ignis adhibetur, quantis temporibus, quantisque saeculis de peccatoribus exigat cruciatus, solus scire potest ille, cui pater omne iudicium tradidit etc. . . .* In diesem Feuer sollte selbst der Teufel wieder purificirt und in seinen vorigen Stand rehabilitirt werden, und dies ist dem Origenes von Epiphanius als eine ketzerische Meinung vorgeworfen, womit denn freilich auch indirect die Ansicht verworfen ist, dass das Feuer der Gehenna irgend welches Purgatorium sei, eine Meinung, die wohl in der Speculation des Origenes einen Platz finden konnte, aber keinerlei Zeugniß der Schrift für sich hat. Im Abendlande aber, wie gesagt, unterschied man zwischen der Gehenna und dem Gerichte. Jene, die Gehenna, dachte man bald als ein Feuer, bald als eine äusserste Finsterniss, bald mehr räumlich, bald mehr zuständlich, immer aber als das letzte, den im Gerichte Verdamnten zuerkannte Verhängniß, das um so weniger die Bestimmung der Reinigung und Läuterung hat, da aus demselben eine Erlösung nicht mehr stattfindet. Das Gericht dagegen dachte man sich auch als ein Feuer, aber mit der Bestimmung, diejenigen, welche zum Gerichte auferstanden sind, je nach Bedürfniss und nach Umständen zu prüfen, zu reinigen, zu läutern oder zu verklären und zu verherrlichen. So beschreibt Lactantius dies Feuer des Gerichts als ein *ignis divinus*, qui „una eademque vi atque potentia et cremabit impios, et recreabit, et quantum e corporibus absumet, tantum reponet, ac sibi ipse aeternum pabulum subministrabit. Ita sine ullo revirescentium corporum detrimento aduret tantum ac sensu doloris afficiet. Dies Feuer haben die Guten, wie die Bösen, die Gerechten, wie die Ungerechten, überhaupt Alle zu bestehen, welche zum Gerichte auferstehen et justos cum judicaverit Deus, etiam igni eos examinabit, aber mit

verschiedener Wirkung. Tum quorum peccata vel pondere vel numero praevaluerint, perstringentur igni atque amburentur; quos autem plena justitia et maturitas virtutis incoxerit, ignem illum non sentient; habent enim aliquid in se Dei, quod vim flammae repellat ac respuat. Tanta vis est innocentiae, ut ab ea ignis ille refugiat innoxius, qui accipit a Deo hanc potestatem, ut impios urat, justis obtemperet. Dies Gericht beginnt aber nicht gleich nach dem Tode. Nam omnes in una communique custodia detinentur, donec tempus adveniat, quo maximus judex meritorum faciat examen. Tum quorum fuerit probata justitia, ii praemium immortalitatis accipient; quorum autem peccata et scelera detecta, non resurgent, sed cum impiis in easdem tenebras recondentur, ad certa supplicia destinati (Institut. div. VII, Cap. 21). — Auch Ambrosius schreibt diesem Feuer eine doppelte Natur zu, ut alios illuminet, alios exurat, illuminet justos, exurat impios. Non eosdem, quos illuminat, exurit, et quos exurit, illuminat; sed illuminatio ejus inexstinguibilis est ad perfunctionem bonorum; exustio vehemens ad supplicium peccatorum (Hexaem. IV, Cap. 3). Also auch nach Ambrosius müssen Alle dies Gerichtsfeuer bestehen. Omnes oportet transire per flammam etiamsi Ioannes evangelista sit, de cujus sane morte sunt qui dubitent, de transitu vero ejus per ignem dubitare non possumus. An einer anderen Stelle sagt er: Omnes igni examinabimur. Alii in igne manebunt, alii salvi fient, sed per ignem; etsi enim omnino non exuremur, tamen uremur. Ueber die Wirkung dieses Gerichtsfeuers sagt er: donec plumbum in me tabescat, ardebo. Si nihil argenti in me inventum fuerit, in ultima inferni detrudar, aut ut stipula totus exurar. — unusquisque nostrum ustus romphaea illa flammea, non exustus, purificabitur, ut ingressus in illam Paradisi amoenitatem gratias agat Domino suo, dicens: Induxisti nos in refrigerium. Von den Gefäßen zu Unehren (2. Tim. 2, 20) sagt er: Hos contumelia dignos ostendit, non tamen perituros, sed purgandos per ignem, quia domui Dei ex aliqua parte necessarii sunt (Serm. in Ps. 118 et 36).

Mochte nun Ambrosius diese und ähnliche Behauptungen vornehmlich auf das Gericht beschränken; die Nothwendigkeit einer solchen Beschränkung war damit noch nicht ausgesprochen. Dachte man sich das Gericht auch als ein Straffeuer, warum sollte man die Strafe im Infernum nicht auch als ein Feuer denken? Warum sollten ängstliche, für ihr Seelenheil besorgte Gläubige nicht schon für

den Zustand nach dem Tode ein solches Feuer fürchten? Warum sollte man nun es nicht für möglich halten, dass die Seelen nach dem Tode durch ein solches Feuer gereinigt werden könnten, um dadurch zu einer grösseren Ruhe zu gelangen? Empfahl sich dieser Gedanke einem menschlichen Mitleiden nicht vielmehr, als der Gedanke einer langen Pein im Infernum bis zum Tage des Gerichts? Nachdem erst das Gerichtsfeuer Eingang in die öffentliche Lehre gefunden hatte, konnte auch leicht genug das Fegefeuer für den Zwischenzustand in den Vorstellungen der grossen Menge aufkommen; und dass solche Vorstellungen wirklich schon verbreitet waren, das lassen selbst einige Aeusserungen Augustin's wenigstens vermuthen.

Augustinus bespricht im 20. Buche seines Werkes *de civit. Dei* mehrere Fragen, die sich auf das Gericht beziehen. Im 25. Cap. kommt er auf die Stelle Maleach. 3, 1—5 und sagt, dass daraus nur zu deutlich (*evidentius*) hervorzugehen scheine, in illo iudicio quasdam quorundam purgatorias poenas futuras; insonderheit liessen die Worte V. 2 u. 3 kaum einen anderen Sinn zu. Etwas Aehnliches sage auch Jesaias 4, 4, wiewohl man hier die verheissene Reinigung von der per poenale iudicium erfolgenden Absonderung und Verdammung der Bösen verstehen könne. Maleach. 3, 3 aber seien die Opfer, welche die wie Gold und Silber gereinigten Kinder Levi darbringen würden, sie selbst, die sich dann in völliger Gerechtigkeit dem Herrn darbringen würden. *Quid enim, fährt er fort, acceptius Deo tales offerunt, quam se ipsos? Verum ista quaestio de purgatoriis poenis, ut diligentius pertractetur, in tempus aliud differenda est.* Also ist es ihm doch eine Frage, die noch einer sorgfältigen Prüfung und Erwägung werth und wohl auch bedürftig ist. Indess giebt er doch auch schon zu, dass im Gericht unter Umständen eine Reinigung durch Feuer geschehe, denn, sagt er, unter den Kindern Levi, Juda etc. sei die aus allen Völkern gesammelte Kirche Gottes zu verstehen, und zwar nicht wie sie jetzt in dieser Zeit ist, *sed qualis tunc erit velut area per ventilationem, ita per iudicium purgata novissimum, eis quoque igne mundatis, quibus talis mundatio necessaria est.* Offenbar ein vorsichtiger Ausdruck für etwas, das aus gewissen Gründen weder behauptet, noch geleugnet werden kann. Die Schriftstelle scheint ihm dafür zu sprechen, die Sache selbst bedarf wohl einer genaueren Prüfung, gleichwohl hat die Annahme nichts Ungeschicktes, dass eine Reinigung durch Feuer im Gerichte geschehen

wird, wenn sie nothwendig ist, was allein der Herr selbst weiss und zu bestimmen hat.

Im 13. Cap. des 21. Buches gedenkt Augustinus einiger Platoniker, welche, *quamvis impunita nulla velint esse peccata, tamen omnes poenas emendationi adhiberi putant etc.* Dagegen erklärt er, dass es allerdings in diesem zeitlichen Leben *poenas purgatorias* gebe, aber nicht für die, welche dadurch nicht nur nicht besser, sondern sogar schlechter würden, vielmehr nur für die, welche dadurch gebessert würden; alle übrigen Strafen, sowohl zeitliche wie ewige, würden auferlegt *vel pro peccatis, . . . vel pro exercendis declarandisque virtutibus. . . .* Sed *temporarias poenas alii in hac vita tantum, alii post mortem; alii et nunc et tunc, verumtamen ante iudicium illud severissimum novissimumque patiuntur.* Hiernach nimmt Augustinus zwar für den Zwischenzustand vom Tode bis zum Gerichte noch temporale Strafen an, die aber nicht *poenae purgatoriae* sind, welche letzteren nur im zeitlichen Leben stattfinden können. Temporal aber sind diese Strafen nach dem Tode, weil sie auch alsdann noch vergeben werden können. Nam *quibusdam quod in isto non remittitur, remitti in futuro seculo, i. e. nec futuri seculi aeterno supplicio puniantur, jam supra diximus.* Demnach kann Augustinus auch für den Zustand nach dem Tode kein Fegefeuer annehmen, das als *poena purgatoria* zu denken wäre.

Im 26. Cap. desselben Buches begegnet Augustinus der Ansicht derer, die da sagen: *Sed habent christiani catholici in fundamento Christum, a cujus unitate non recesserunt, tametsi huic fundamento supraedificaverunt quamlibet pessimam vitam velut ligna, foenum, stipulam (1. Corinth. 3, 11 seq.). Recta itaque fides est, per quam Christus est fundamentum, quamvis cum damno, — quoniam illa, quae supraedificata sunt, exurentur, — tamen poterit eos quandoque ab illius ignis (nämlich der Gehenna) perpetuitate salvare.* Diese Ansicht, die an die Schriftstelle (1. Corinth. 3, 11 folg.) sich anlehnte, scheint zu Augustin's Zeiten eine starke Vertretung und eine ziemliche Verbreitung gehabt zu haben, wie man daraus schliessen darf, dass Augustinus in drei verschiedenen Schriften ihrer gedenkt, nämlich in der Schrift *de fid. et oper.*, Cap. 15. 16*); im *Enchiridion*

*) Quod (nämlich die Worte 1. Cor. 3, 11 folg.) quidam ita intelligendum putant, ut illi videantur aedificare super hoc fundamentum aurum, argentum, la-

Capitel 67 und 68 *); und die Aeusserungen in beiden Schriften wiederholt er wörtlich in: *de octo Dulcitii quaest. I.* Die Vertreter dieser Ansicht leugneten die Ewigkeit der Höllestrafe und verwandelten das ewige Feuer der Gehenna zu einer Art Fegefeuer, aus welchem allerdings eine Erlösung möglich sei, nachdem die dazu Verdammten durch *poenas purgatorias et transitorias* von ihren Sünden gereinigt seien. Unter anderen Gründen für ihre Meinung beriefen sie sich auch auf die Stelle 1. Cor. 3, 11 folg. Sei es nun, dass diese Ansicht durch eigenthümliche Auffassung dieser Schriftstelle veranlasst war, oder dass origenistische Speculation darin nachklang, oder dass sie sich dem menschlichen Mitgefühl derer empfahl, welche Augustinus selbst die *misericiores* nennt, qui *humana quadam benevolentia falli videntur*; sei es, dass sie einer laxen Zucht und Sitte das Wort reden sollte (*quis enim non malit eos posito fundamento, licet ligna et foenum et stipulam congerant, aliquanto certe diuturniore igne purgari quam in aeternum perire? De fid. et op.*) — oder dass sie mit Fragen über die Zulässigkeit zur Taufe zusammenhing; — sie war mit deutlichen und unzweideutigen Aussprüchen der Schrift nicht zu vereinigen. Und dies hebt Augustinus zuerst hervor, am ausführlichsten *de fid. et op.* Capitel 15. Er erklärt dann, was das heisse: *Habere in fundamento Christum. Quisquis sic habet in corde Christum, ut ei terrena et temporalia, nec ea, quae licita sunt atque concessa, praeponat, fundamentum habet Christum. Si autem praeponit, et si videatur*

pides preciosos, qui fidei, quae in Christo est, bona opera adjiciunt; illi autem foenum, ligna, stipulam, qui cum eandem fidem habeant, male operantur. Unde arbitrantur per quasdam poenas ignis eos posse purgari ad salutem percipiendam merito fundamenti. Hoc si ita est, fatemur istos laudabili charitate conari, ut omnes indiscrete admittantur ad baptismum, non solum adulteri etc. verum etiam publicae meretrices in turpissima professione perseverantes, quas certe nulla etiam negligentissima ecclesia consuevit admittere, nisi ab illa primitus prostitutione liberatas. —

*) Creduntur a quibusdam etiam ii, qui nomen Christi non relinquunt et ejus lavacro in ecclesia baptizantur, nec ab ea ullo schismate vel haeresi praeciduntur, in quantislibet sceleribus vivant, quae nec diluant poenitendo, nec eleemosynis redimant, sed in eis usque ad hujus vitae ultimum diem pertinacissime perseverent, salvi futuri per ignem, licet pro magnitudine facinorum flagitiorumque diuturno, non tamen aeterno igne puniri. Sed qui hoc credunt, et tamen catholici sunt, humana quadam benevolentia mihi falli videntur. Nam scriptura divina aliud consulta respondet. Librum autem de hac quaestione scripsi, cujus titulus est: *de fide et operibus.* —

habere fidem Christi, non est tamen in eo fundamentum Christus, cui talia praeponuntur, quanto magis si salutaria praecepta contemnens committat illicita, non praeposuisse Christum, sed postposuisse convincitur, quem posthabuit imperantem sive concedentem, dum contra ejus imperata sive concessa suam per flagitia deligit explere libidinem? — Im Enchiridion, Cap. 68, erklärt er dann, was unter dem Heu, Holz und Stoppeln zu verstehen sei: Ligna quippe et foenum et stipula non absurde accipi possunt rerum secularium quamvis licite concessarum tales cupiditates, ut amitti sine animi dolore non possint. Cum autem, fährt er fort, iste dolor urit, si Christus in corde fundamenti locum habet, i. e. ut ei nihil anteponatur, et malit homo, qui tali dolore uritur, rebus, quas ita diligit, magis carere quam Christo, per ignem fit salvus. Si autem res hujusmodi temporales ac seculares tempore tentationis maluerit tenere quam Christum, eum in fundamento non habuit, quia haec priore loco habuit, cum in aedificio prius non sit aliquid fundamento. In gleicher Weise erklärt er sich de civit. Dei l. l. Uniuscujusque opus quale sit, ignis probabit. Si cujus opus permanserit, permanet enim, quod quisque cogitat, quae sunt Dei, quomodo placeat Deo, quod superaedificavit; mercedem accipiet, i. e. unde cogitavit, hoc sumet. Si cujus opus autem arserit, damnum patietur, quoniam quod dilexerat non habebit. Ipse autem salvus erit, quia eum nulla tribulatio ab illius fundamenti stabilitate semovit, sic tamen quasi per ignem. Quod enim sine illicente amore non habuit, sine urente dolore non perdet. Ecce quantum mihi videtur, inventus est ignis, qui nullum eorum damnet, sed unum ditet, alterum damnificet, ambo probet. Augustinus versteht also unter dem Feuer den Schmerz des Entbehrens, die Pein der Prüfung und Versuchung, die Jeder empfindet, wenn es sich entscheiden soll, ob er die Welt oder Christum liebt. Es ist ein Feuer der Prüfung und Versuchung in diesem Leben, aber nicht jenes Feuer, von welchem der Herr redet: Gehet hin, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln. Est quidem ignis tentatio tribulationis, de quo aperte alio loco scriptum est: Vasa figuli probat fornax, et homines justos tentatio tribulationis (Sir. 27, 6). Iste ignis in hac interim vita facit, quod Apostolus dixit (1. Corinth. 7, 33. 34), si accidat duobus fidelibus, uni scilicet cogitanti quae Dei sunt, quod placeat Deo, h. e. aedificanti super Christum fundamentum aurum, argentum, lapides preciosos; alteri autem cogitanti ea, quae mundi sunt, quod placeat uxori, i. e. aedificanti

super idem fundamentum ligna, foenum, stipulam. Illius enim opus non exurit, quia non ea dilexit, quorum amissione crucietur. Exuritur autem opus hujus, quoniam sine dolore non pereunt, quae cum amore possessa sunt. Sed quoniam alterutra conditione proposita, eis potius carere malit quam Christo, nec timore amittendi talia deserit Christum, quamvis doleat, dum amittit, salvus est quidem, sic tamen quasi per ignem, quia urit eum rerum dolor, quas dilexerat amissarum; sed non subvertit neque consumit fundamenti stabilitate et incorruptione munitum (Enchir. Cap. 68).

Nach dieser deutlichen und unverfänglichen Erklärung kann man ihn kaum noch missverstehen, wenn er im Enchiridion fortfährt: Tale aliquid etiam post hanc vitam fieri, incredibile non est, et utrum ita sit, quaeri potest. Et aut inveniri aut latere nonnullos fideles per ignem quendam purgatorium, quanto magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusque salvari; non tamen tales, de quibus dictum est, quod regnum Dei non possidebunt, nisi convenienter poenitentibus, eadem crimina remittantur. Oder wenn er de civit. Dei l. I. hinzufügt: Post istius sane corporis mortem, — donec ad illum veniatur, qui post resurrectionem corporum futurus est damnationis et remunerationis ultimus dies — si hoc temporis intervallo spiritus defunctorum ejusmodi ignem dicuntur perpeti, quem non sentiant illi, qui non habuerunt tales mores et amores in hujus corporis vita, ut eorum ligna et foenum et stipula consumatur; alii vero sentiant, qui ejusmodi secum aedificia portaverunt, sive ibi tantum, sive et hic et ibi, sive ideo hic, ut non ibi secularia, quamvis a damnatione venialia concremantem ignem transitoriae tribulationis inveniant: non redarguo, quia forsitan verum est. Augustinus hält die Stelle 1. Cor. 3, 11 folg. für eine der schwierigsten Paulinischen Stellen, die auch der Apostel Petrus (2. Petr. 3, 15. 16) mit im Sinne haben möge, und die sich die Menschen nicht zu ihrem eigenen Verderben verwirren dürfen; — wenn er aber nach seiner Meinung über die Stelle gefragt werde, so müsse er gestehen, dass er darüber lieber andere Einsichtsvollere und Gelehrtere hören möchte (de fid. et oper. cap. 16); ist aber der Ueberzeugung, dass sie nichts enthalte, was mit anderen klaren und deutlichen Schriftstellen im Widerspruch stehe, und lässt demnach seine Erklärung nur als einen Versuch gelten, das scheinbar Widersprechende oder Dunkele der Stelle mit anderen

deutlicheren Stellen der Schrift zu erläutern und in Einklang zu bringen. Wäre ihm die Lehre vom Fegefeuer oder irgend eine Schriftstelle bekannt gewesen, in welcher diese Lehre unzweifelhaft enthalten ist, so würde er gewiss keinen Anstand genommen haben, diese Lehre oder Schriftstelle zur Erläuterung herbeizuziehen. Er thut es aber nicht. Vielmehr erklärt er ausdrücklich, dass alle Sünden, welche nach dem Worte Gottes vom Reiche Gottes ausschliessen, nur den *convenienter poenitentibus*, d. i. Denen, die bei ihrer Busse nicht *steriles in eleemosynis* sind (*Enchir. Cap. 69*), vergeben und erlassen werden könnten, und dass also eine Reinigung von solchen Sünden zunächst nur in diesem Leben durch Busse im Glauben erlangt werden könne; von solchen Sünden könne demnach auch die fragliche Stelle gar nicht reden. Anders ist es bei Denen, die sich zwar von solchen Sünden bereits abgewendet haben, deren Herz aber doch noch mehr oder weniger mit zeitlichen, weltlichen und irdischen Dingen zusammengewachsen ist; ihnen ständen allerdings Prüfungen, Trübsale und schmerzliche Erfahrungen bevor, durch welche ihr Herz von der grösseren oder geringeren Liebe zur Welt befreit werden müsse, wie denn solche Prüfungen der Tod, Verfolgungen und das Märtyrerthum sein könnten (*de civ. Dei l. I.*). Wenn Jemand jedoch in dieser Liebe zur Welt, ohne ihr entsagt zu haben, stirbt, so könne es wohl sein, dass ihn noch nach dem Tode schmerzliche Entbehrungen und Entsagungen von dieser Liebe befreien müssen, die aber nicht etwa als ein Feuer, — „dessen geringster Funke eine grössere Pein, als alle leibliche Strafen dieses zeitlichen Lebens verursache“, wie späterhin in der katholischen Kirche gelehrt wurde, — zu denken, sondern lediglich nach Analogie der in diesem Leben stattfindenden Prüfungen zu verstehen sind, wie ja denn schon die Trennung der Seele von dem Leibe, durch dessen Organe die Seele ihren Trieb und ihre Lust zu den weltlichen Dingen in diesem zeitlichen Leben befriedigt hat, als ein schmerzlicher Verlust und peinliche Entbehrung empfunden werden, und ein Durchgangspunkt sein kann, durch welchen die Seele hindurch muss, um selig zu werden, „so doch als durch Feuer.“ — An so etwas hat vielleicht auch Augustinus gedacht, aber nicht an ein Fegefeuer, wie es die spätere Kirche lehrt.

Demgemäss ist nun auch zu verstehen, was Augustinus in der Schrift *de genesi contra Manichaeos II, 20* sagt: qui forte agrum (suum interius) non coluerit et spinis eum opprimi permiserit,

habet in hac vita maledictionem terrae suae in omnibus operibus suis, et post hanc vitam habebit vel ignem purgationis vel poenam aeternam. Abgesehen davon, dass hier die metaphorische Rede den Ausdruck ignis purgationis sehr wohl zulässt, so meint er hier doch wohl nur die poenas purgatorias, deren er öfter gedenkt, ohne sich über die Natur derselben näher zu erklären, die wohl ein Läuterungs- und Reinigungsmittel sein können, aber doch nur für die, welche bereits sich beflissen haben, ihren inneren Acker von Dornen und Disteln zu reinigen, wo aber dies nicht geschieht, da setzt sich der Fluch in allen ihren Werken fort bis zu der ewigen Strafe. Die poenae purgatoriae sind ein Verhängniss nach dem Tode, durch welches nur vollendet werden kann, was in diesem Leben begonnen ist, und sind nur die Folge einer unvollendeten Busse und Rechtfertigung; sie sind aber durchaus kein Heil- oder Ersatzmittel für das, was in diesem Leben zur Aneignung des Heils versäumt oder gar verachtet ist. De civit. Dei XXI, 16 sagt Augustinus: Wenige sind so glücklich, dass sie von Jugend auf keine verdammlichen Sünden begehen und ihre fleischlichen Lüste unterdrücken können, sondern die Meisten fliehen erst nach mannigfaltigen Uebertretungen der göttlichen Gebote und nach mannigfaltigen Verirrungen zu der helfenden Gnade Gottes qua fiant et amarius poenitendo et vehementius pugnando, prius Deo subdita, atque ita carni praeposita mente victores. Quisquis igitur cupit poenas evadere sempiternas, non solum baptizetur, verum etiam justificetur in Christo, ac sic vere transeat a Diabolo ad Christum. Purgatorias autem poenas nullas futuras opinetur, nisi ante illud ultimum tremendumque iudicium. Aber auf diese poenae purgatoriae soll sich Keiner verlassen; sie können Niemanden von der ewigen Strafe befreien, der nicht die von Gott angebotene Errettung und Erlösung davon schon in diesem Leben angenommen hat. Denn auch nicht einmal für eine fruchtreiche Busse und nöthige Aenderung des Willens ist nach dem Tode Raum, Zeit oder Gelegenheit. Quod qui in hac vita non fecerit, habebit quidem poenitentiam in futuro seculo de malis suis, sed indulgentiam in conspectu Dei non inveniet, quia etsi erit ibi stimulus poenitudinis, nulla tamen ibi erit correctio voluntatis (de fide ad Petr. Diacon.). Zwar redet Augustinus hier von dem seculo futuro und nicht zunächst von dem Zwischenzustande nach dem Tode; allein könnte in diesem Zwischenzustande eine poenitentia fructuosa und eine mutatio voluntatis möglich sein, so würde die Frucht da-

von der Seele auch in dem *seculo futuro* nicht fehlen. Das eigentliche Reinigungsfeuer ist unter Voraussetzung des einigen Grundes, der gelegt ist, das *amarius poenitere et vehementius pugnare*; wem dies Feuer aber in diesem zeitlichen Leben nicht aufgegangen ist, dem mag wohl nach dem Tode ein Feuer aufgehen, aber keins, wodurch er rein wird von seinen Sünden, oder als wodurch er selig wird. *Donec sumus in hac vita quantacunque nobis acciderint peccata, possibile est, omnia ablui per poenitentiam. Cum autem abducti fuerimus ab hoc seculo, ibi jam etiam si poenitebit nos, valde enim nos poenitebit, sed nulla erit utilitas poenitentiae; et licet sit stridor dentium, licet ululatus et fletus, licet fundamus preces et innumeris obsecrationibus proclamemus: nemo audiet, nemo subveniet . . . sed audiemus illud, quod dives ille audivit ab Abraham (Lucas 16, 29 etc.), (de tempore serm. 181). — Und in einer anderen Rede (de tempore serm. 66) heisst es: Tempus est nunc remissionis poenitentibus, sed tempus erit post mortem vindicationis negligentibus confiteri scelera sua. Omnes enim impii amaram habent in tormentis poenitentiam sed non proficit eis ad remissionem, sed conscientia torquet ad augmentum poenarum, quas patiuntur. Potuerunt enim sibi per confessionem praecavere tormentorum immunitatem et neglexerunt; ita sicut foris flammis, ita intus conscientia propria torquentur. . . . Deus confessionem nostram desiderat, ut justum habeat ignoscendi causam. Qui peccata sua occultat et erubescit salubriter confiteri, Deum, quem judicem habebit, habebit et ultorem. — Augustinus hält demnach wohl eine Ablution der Sünden durch Busse in diesem Leben für möglich; allein nach dem Tode kennt er nur noch eine poenitentia in tormentis, welche nicht mehr reinigen, also auch kein Fegefeuer sein, sondern vielmehr nur durch das Bewusstsein der im Leben begangenen Sünden die Pein der Strafe vermehren kann.*

Man könnte nun freilich noch sagen, Augustinus rede hier von solchen Gottlosen und unbussfertigen Sündern, denen auch der Dienst der Kirche, Gebet und Opfer, dafern dies ihnen etwa nicht geradezu versagt werden müsse, doch zu nichts Anderem helfen werde, als dass es höchstens ihre Verdammniss erträglicher mache. Für diese giebt es wohl noch ein Feuer der Pein, aber kein Feuer der Reinigung. Anders aber ist es doch mit Denen, welche in der Gemeinschaft der Kirche zwar bussfertig sterben, aber weder ihre Busse vollendet, noch alle ihre Sünden bekannt und gebüsst haben.

Für diese, für welche der Dienst der Kirche nach Augustinus eine propitiatio ist, ut sit plena remissio, muss es nach dem Tode einen Zustand geben, in welchem an ihnen vollendet wird, was sie bei ihren Lebzeiten unvollendet liessen, und in welchem ihnen der Dienst der Kirche auch irgend welche Hülfe sein kann. Er ist ein Zustand, in welchem die Seele allerdings noch nicht in den Genuss einer plena remissio gelangt ist, in welchen immer noch die trübenden Gedanken an die begangenen Sünden hineinspielen und den Zustand solcher Seelen allerdings mehr oder weniger schmerzlich machen können. Wie lange dieser Zustand dauern werde, darüber lässt sich nichts bestimmen; dass er aber noch vor dem letzten Gerichte endigen und in einen friedенreicheren Zustand übergehen könne, dass er als eine kürzere oder längere, immer aber als eine vorübergehende poena purgatoria zu denken sei, durch welche vollendet wird, was die Busse im zeitlichen Leben unvollendet liess: dies will Augustinus nicht leugnen. Dass es aber ausser dieser poena purgatoria, welche die Seele als einen inneren Zustand zu empfinden hat, noch äussere Zustände giebt, welche den Zweck haben, die Seele von ihren Sünden zu reinigen, und ob diese äusseren Zustände als Strafe, als Tribulation oder als ein Feuer zu denken sind: die Frage hat Augustinus unbeantwortet gelassen, und sie als eine noch offene Frage hingestellt, die er weder aus der Tradition, noch aus der öffentlichen Lehre der Kirche zu beantworten weiss. In dem Endgerichte giebt er allerdings eine Reinigung zu, indem er sie aber in der Erklärung der Stelle Maleachi 3, 1 ff. lieber von der Absonderung der Guten von den Bösen verstehen will, scheint er sich selbst einigermaassen zu sträuben gegen die von Lactanz, Ambrosius u. A. vertretene Ansicht, dass diese Reinigung durch Feuer geschehe. Ganz entschieden aber erklärt er sich gegen die Ansicht derer, welche nach dem Vorgange des Origenes das Feuer der ewigen Verdammniss für einen Läuterungsprocess halten, in welchem selbst noch für den Teufel und seine Engel eine Purification möglich sein soll.

Nach alle dem müssen wir die Frage, ob sich bei Augustinus die ausgesprochene Lehre vom Fegefeuer findet, entschieden verneinen. Nur so viel muss zugegeben werden, dass sich zu seiner Zeit die Meinung findet, dass auch hartnäckige und beharrliche Sünder, dafern sie nur innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft verstorben wären, democh dereinst durch das Feuer selig werden könnten. Es ist möglich, dass man darüber wie Origenes dachte und

unter diesem Reinigungsfeuer nur das Feuer der Gehenna, das ewige Feuer dachte; aber man konnte auch darüber ganz unbestimmt denken und ein solches Reinigungsfeuer gleich nach dem Tode erwarten. Augustinus bekämpft diese Meinung nur, so weit sie origenistisch ist und sich auf die Schriftstelle 1. Cor. 3, 11 ff. gründen wollte. Er zeigt, dass sie in dieser Schriftstelle nicht gefunden werden könne, giebt aber doch zu, dass seine Erklärung dieser Stelle noch ein Residuum zurücklasse, das einer weiteren Prüfung unterworfen werden könne, und in diesem von Augustinus nur zu weiterer Prüfung empfohlenen Residuum hat sich, wie es scheint, die spätere Lehre vom Fegfeuer festgesetzt, die dann zu ihrer Begründung freilich noch ganz anderer Gründe, als der Zeugnisse der heiligen Schrift bedurfte, die sich aber überhaupt in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche nicht findet. Wenn die alexandrinische Schule (Origenes) geneigt war, auch das „ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln“, zu einem Reinigungs- oder Fegfeuer zu machen, so hat sich die katholische Kirche zu dieser Auffassung nicht bekannt, und sich vielmehr einfach, wie im Catech. roman. P. I, Cap. VIII. Quaest. 9 an den Ausspruch des Herrn Matth. 25, 41 gehalten. — Wenn berühmte Kirchenlehrer das letzte Gericht als ein Feuer auffassen, in welchem noch eine Reinigung möglich und nöthig ist; so ist dies nicht das purgatorius ignis, quo piorum animae ad definitum tempus cruciatae expiantur, ut eis in aeternam patriam ingressus patere possit, in quam nihil coinquinatum ingreditur (Cat. rom P. I., Cap. VI. Quaest. 3); eine Lehre, für welche auch an der angeführten Stelle kein anderes Zeugniß der Wahrheit beigebracht wird, als die Declaration der Concilien, dass sie durch Zeugnisse der Schrift und durch die apostolische Tradition hinlänglich beglaubigt sei. Es können aber auch die Concilien weder ein unzweifelhaftes Zeugniß der Schrift, noch die Continuität der apostolischen Tradition nachweisen.

Es ist daher auch nur ein vergebliches Bemühen, aus den Gebeten für die Todten einen Schluss auf das Fegfeuer zu machen. Die Gebete für die Todten geschahen allerdings auch in der ältesten Kirche, sie konnten aber nicht mit dem Zweck geschehen, die Seelen der Gläubigen aus dem Fegfeuer zu erlösen, so lange die Lehre vom Fegfeuer noch nicht da war. Wäre diese Lehre wirklich apostolische Tradition, so hätten sich auch wohl die häretischen

Äusserungen des Aërius über das Gebet für die Todten auf diese Lehre mit beziehen müssen; oder Epiphanius hätte sich bei der Widerlegung des Aërius mit Fug und Recht auf diese vermeinte apostolische Tradition beziehen können, was er aber nicht thut, sondern statt dessen den Zweck der Gebete für die Todten rein formal darin sucht, dass dadurch die Todten, die allzumal mehr oder weniger in Sünden sterben, von dem Herrn unterschieden werden sollen, der ohne Sünde war, oder dass die Todten dadurch als solche bezeichnet werden sollen, die bei dem Herrn leben. Dies Letztere aber konnte nicht füglich der Zweck dieser Gebete sein, sondern war nur überhaupt die Voraussetzung, ohne welche sich gar kein Zweck dieser Gebete denken liess. In der That brauchte der Zweck derselben gar nicht so weit gesucht zu werden; er lag viel näher, und lag deutlich genug in ihrem Inhalte, und in ihrer Verbindung mit anderen Gebeten für die Lebenden ausgesprochen. Sie sollten Fürbitte für die Todten sein, und die wichtigste Frage, die hier zu beantworten war, war die, welchen Zweck, Nutzen und Erfolg diese Fürbitte als solche, und in Beziehung auf die Todten haben kann.

Unter der gläubigen Voraussetzung, dass die Todten bei dem Herrn leben, und die gläubige Fürbitte für sie, wie jede gläubige Fürbitte erhört wird, bezog sich der Inhalt derselben, wie schon oben bemerkt, anfänglich auf die Auferstehung, also gar nicht auf die nächste Zeit nach dem Tode, sondern auf die letzte Zeit, in welcher Alles vollendet werden soll. Spuren davon finden sich selbst noch in der missa romana in den Worten: Absolve, quaesumus Domine, animas famulorum tuorum ab omni vinculo delictorum, ut in resurrectionis gloria inter sanctos et electos tuos resuscitati respirent. — Da nach der Auferstehung das Gericht folgt, und dieses als ein Reinigungsfeuer gedacht wurde, so konnte man sich allerdings den Erfolg der Fürbitte auch so denken, dass denen, für welche die Fürbitte geschah, auch dereinst eine wesentliche Erleichterung im Gerichtsfeuer zu Theil werden würde. Immer aber blieb auch hier noch der Hauptzweck des Gebetes der, Fürbitte zu sein, die man freilich schon sehr früh für erhörlicher und darum wirksamer hielt, wenn sie in Verbindung mit Oblationen und mit dem Opfer des Altars geschah, wie dies auch Ambrosius in einem Briefe an den, über den Tod seiner Schwester trauernden Faustinus ausdrückt: non tam deplorandam, quam prosequendam orationibus reor;

nec moestificandam lacrimis tuis sed magis oblationibus animam ejus Domino commendandam arbitror. Mit dem Opfer des Altars sollten im Gebete die Seelen der Verstorbenen dem Herrn empfohlen werden. Aus Seiner Gnade hatten sie Heil und Leben gewonnen, Seiner Gnade sollte auch die Bewahrung dieses Heils bis auf den Tag des Herrn empfohlen sein, und in der Gewissheit, dass solche Empfehlung am Altare des Herrn bei der Feier Seines Opfers heilsam und nöthig, auf jeden Fall aber nicht vergeblich sei, sollten die Hinterbliebenen Trost suchen und finden. Bei der Feier des Opfers, das für Alle dargebracht war, gedachte man auch der Todten mit der Fürbitte, dass sie auch um dieses Opfers willen einen gnädigen Gott finden möchten. Man wusste, dass auch der Gerechte, der seines Glaubens lebt, nicht rein von Sünden diese Welt verlässt, und darum glaubte man seine Seele der Barmherzigkeit des Herrn empfehlen zu müssen, dass Er das Heil, das wir nicht als ein Recht oder als einen Lohn fordern können, sondern nur durch Seine Verheissung und Gnade haben, dem Entschlafenen zu Theil werden lasse, und ihn nicht ansehe nach seiner, des Entschlafenen Gerechtigkeit, sondern nach der Gerechtigkeit, die in Christo Jesu ist. Ohne völlig klar zu sein über die Umstände und Zustände, in welchen die Seele des Entschlafenen sich befindet, hielt man sie doch für mehr oder weniger durch die Sünde getrübt, und jedenfalls der Fürbitte der Lebenden für bedürftig.

Man hätte sich hieran vielleicht genügen lassen können, allein es liegen, wie es scheint, in der herrschenden Verherrlichung des Märtyrerthums und in dem präcisirten Opferbegriff Elemente, welche schon in jener Zeit auf Abwege führten, die späterhin immer mehr betreten, zu Verirrungen führten, die den Cultus verdarben und in beklagenswerthe Missbräuche verzerrten. Die Märtyrer galten als die *membra splendidiora* (*λαμπρότερα μέλη*) der Kirche, für welche Fürbitte einzulegen man nicht mehr für recht passend hielt, da man sich vielmehr ihrer Fürbitte empfehlen müsse; und wenn man im Gebete dennoch ihrer in Gemeinschaft mit den anderen Verstorbenen erwähne, so geschehe es, weil es doch möglich sei, dass diesen durch jene Vergebung der Sünden erwirkt werden könne:*) womit

*) Cf. die schon oben angeführte Stelle aus August. *serm. 17 de verbis apostoli*. Ferner Chrysostomi *homil. 41 in 1. Cor.*: *Propterea fidenter pro orbe terrae tunc rogamus et cum martyribus eos vacamus, cum confesso-*

unzweifelhaft schon die Bahn zu dem folgenden Heiligendienst betreten war. — Das sacrificium altaris aber galt nicht blos als ein Opfer, das Gott dargebracht werde, sondern auch für die Verstorbenen dargebracht werde, in deren Zustand man allerdings dadurch etwas zu erleichtern oder zu ändern hoffen dürfe, so dass es ihnen ein adjumentum, ein praesidium salutis sei. Auf die Frage, wie diese Opfer den Verstorbenen nützen, hat Augustinus nur geantwortet: quibus prosunt aut ad hoc prosunt, ut sit plena remissio, aut certe tolerabilior fiat ipsa damnatio. Wie aber die Darbringung des Opfers als ein Gott wohlgefälliger Dienst betrachtet wurde, so musste es nicht minder als ein Gott wohlgefälliges Werk betrachtet werden, wenn man das Opfer für die Verstorbenen darbrachte, und Chrysostomus sagte daher, dass durch Almosen und Gebete für die Todten den Gerechten προσθήκη γένηται μισθοῦ καὶ ἀντιδόσεως; womit denn freilich schon die Bahn zu den späteren Seelenmessen gewiesen war.

Die katholische Kirche würde schwerlich zu ihren Seelenmessen gekommen sein, wenn nicht schon längst zuvor die Gebete für die Todten dagewesen wären; darum kann man aber doch noch nicht behaupten, dass diese Gebete den Keim zu den Seelenmessen an sich getragen hätten; vielmehr muss dieser in den Oblationen und in der Entwicklung, welche der Begriff des sacrificium altaris in der katholischen Kirche genommen hat, gesucht werden. Ebenso wird man sagen können, dass die Lehre vom Fegefeuer sich an die Gebete für die Todten anlehnte; sie war aber keine nothwendige Consequenz daraus, und bedurfte erst noch späterer Reflexionen über den Zustand der Seele nach dem Tode. Die Gebete für die Todten muss man freisprechen von der Mitschuld an dem Missbrauche, der mit den Seelenmessen und mit der Lehre vom Fegefeuer getrieben worden ist. Beide aber, die Seelenmessen und die Lehre vom Fegefeuer, waren mit der Zeit so eng mit einander verwachsen, dass in der Reformation eins mit dem andern fallen musste.

ribus, cum sacerdotibus. Etenim unum corpus omnes sumus, etiamsi sint membra membris splendidiora; et fieri potest, ut veniam eis omni ex parte conciliemus (καὶ δυνατόν πάντοθεν συγγνώμην αὐτοῖς συναγαγεῖν.) a precibus, a donis quae pro eis offeruntur, ab iis, qui cum ipsis vocantur.

An die Stelle der Seelenmessen trat in der protestantischen Kirche eine Beerdigungsfeier, die Chytraeus de vita et morte pag. 106 so beschreibt: Convocatis nolarum sonitu funera comitaturis corpora defunctorum imposita feretro, quod pullo velamine vel serico tectum est, praeceuntibus ac pia carmina de morte et beneficiis filii Dei praecinentibus scholasticis (alicubi et crucifixi imago nigra pompae praefertur) et sequentibus funus cognatis et contribualibus aliisque amicis et concivibus, in coemeterium vel templum, in quo doctrinam evangelii de Christo victore mortis et datore vitae aeternae vivi audiverunt, deducuntur, ac in aditu templi vel coemeterii elemosynas pro pauperibus singuli funus comitantes in pelvim offerunt. Interea corpus defuncti sandapilae inclusum inter cantiones et preces terrae mandatur; alicubi imposita feretro sandapila in medio aut choro in conspectu populi relinquitur, et post finem concionis demum humatur. Interea dum funus terra obruitur, et responsoria funebria cantantur foeminae etiam ex intervallo vires sequuntur, quibus congregatis sacerdos, cum id ab amicis defuncti petitur, concionem funebrem de morte et consolationibus morti opponendis pronunciat, et defuncti pietatem ac virtutem celebrat. Postea recitatis precibus et rursus decantato carmine pio, quo singuli omnibus momentis mortem imminentem expectare, et se ad eam vera poenitentia et fide ac vitae emendatione praeparare jubentur, singuli demum revertuntur. — Der Zweck dieser Feierlichkeit war viventium informatio, lugentium consolatio, und honesta defuncti commendatio. Ueber den Verfall dieses alten protestantischen Ritus ist wohl allenthalben zu klagen, und die besonders hin und her in den Städten sich bildenden Begräbnissvereine thun denn auch das Ihre, diesen Ritus ganz in Vergessenheit zu bringen und die Meinung zu befestigen, dass die Todten nur den Weg alles Fleisches gegangen, aber nicht bei dem Herrn seien. Man sucht sich so bald und so leicht als möglich der Todten und des Gedankens an den Tod zu entledigen, um sich dann wieder desto ungenirter den Geschäften und dem Genuss des zeitlichen Lebens und dieser Welt zu überlassen. Man macht sich nur noch mit dem Leibe zu thun, nachdem man schon längst zuvor die Sorge für die Seele als gleichgültig und entbehrlich behandelt hat. —

Nachdem die protestantische Kirche die Lehre vom Fegefeuer verworfen hatte, hatte sie die Pflicht überkommen, die Lehre vom Zwischenzustande der Seele bis zur Auferstehung des Leibes von

Neuem zu begründen; sie hat diese Lehre aber von Anfang an mehr in ihrer Antithese gegen das Fegefeuer, als in ihrem thetischen Theile ausgebildet und sie wohl gar in ein dunkles Gebiet verwiesen, worüber die Schrift nähere Belehrung nicht enthalte. Darstellungen dieser Lehre, welche sich frei zu halten suchten von der Polemik gegen das Fegefeuer, wie die von J. H. Ursinus in seiner Schrift von dem Zustande der gläubigen Seele nach dem Tode, waren selten und wurden selbst missliebig aufgenommen. Neuerdings hat F. Delitzsch nähere Aufschlüsse über den Zwischenzustand der Seelen aus den Ergebnissen einer biblischen Psychologie zu gewinnen versucht*) und damit die Aufmerksamkeit wieder auf eine Lehre gerichtet, die in den protestantischen Lehrsystemen mit unverzeihlicher Vernachlässigung behandelt ist, und in einer wissenschaftlichen Richtung, die, allem kirchlich-religiösen Realismus abhold, nur Werth legte auf ideelle Begriffsentwicklung, — kaum noch auf Interesse Anspruch machen konnte. Der Verfasser bedauert es, dass ihm die sehr dankenswerthe und eingehende Arbeit erst nach fast vollendetem Druck seiner Schrift bekannt geworden, und dass sie deshalb hier unbenutzt geblieben ist.

Wie man aber auch über den Zwischenzustand der Seelen urtheilen möge, es ist unzweifelhafte Lehre des Evangeliums und notwendige Folge der Erlösungsthat Christi, dass die Seelen, welchen Christus als der helle Morgenstern in diesem zeitlichen Leben nicht aufgegangen ist, auch nach diesem Leben von dem Lichte und Glanze des ewigen Lebens und der Seligkeit nicht durchleuchtet werden können. Es ist nur in Christo Heil und Leben.

Wenn aber die Gnade und Gabe des Lebens nur innerhalb der Kirche Christi auf Erden erworben oder erlangt werden kann, so sind auch die mit dieser Gabe begnadigten, abgeschiedenen Seelen als Mitglieder der Kirche Christi zu betrachten; es kann der zeitliche Tod die Gemeinschaft in Christo nicht aufheben. Der Zustand dieser Seelen ist aber, so lange sie ausser ihrem Leibe sind, durchaus als noch nicht vollkommen und vollendet zu betrachten, da zur Vollendung des ewigen Lebens Seele und Leib gehört, und diese Vereinigung erst in der Auferstehung des Leibes wieder erfolgen wird.

*) System der biblischen Psychologie von Franz Delitzsch. Leipzig 1855 pag. 343 folg.

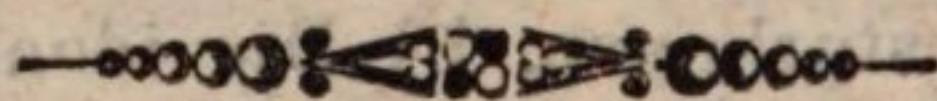
Es hat daher auch das Gebet für die Todten, vorausgesetzt, dass es nichts enthält, was wider das Evangelium ist, an sich nichts Unwahres, und wir halten es für heilsam und nöthig; ein Mal als ein Bekenntniss, dass die Todten leben und zu uns gehören, und dass sie nach ihrem unvollendeten Zustande der Führung Gottes aus dem Tode zur Auferstehung (1. Thess. 4, 14) bedürfen. Sodann ist dies Gebet auch ein Beweis und Zeugniß der Liebe, die nimmer aufhört, und die die Gemeinde des Herrn auch ihren Todten, die in dem Herrn entschlafen sind, bewahren soll. Endlich dient dies Gebet auch zur Stärkung des Glaubens, insonderheit des gläubigen Wissens von einer jenseitigen Gemeinde, zu welcher auch wir hinankommen, und welche die diesseitige Gemeinde nicht bloß mit ihren Gedanken, sondern auch mit der That des Gebetes begleiten kann und soll. In einer Zeit, die sich überall in das Diesseitige zu verhausen so geneigt und bereit ist, möchte es auch ein nicht undiensames Mittel sein, den Blick auf das jenseitige Leben wieder zu klären und frei zu machen, und den Ernst und die Bedeutung des zukünftigen Lebens in dem verweltlichten Geschlechte dieser Zeit zu wecken. Aber auch denen, welche es vielleicht als einen Mangel des protestantischen Cultus schmerzlich empfunden haben, dass darin so wenig Hindeutung auf die Entschlafenen sich findet, dürfte es wohl zum Trost und zur Erquickung dienen, einer Gemeinschaft anzugehören, die auch ihrer Todten im Gebete vor Gott gedenkt.

Denn freilich meinen wir, dass das Gebet für die Todten nicht etwa nur der Privatübung zu überlassen sei, sondern dass es liturgisch in den Cultus einzuordnen sei. Nach uralter kirchlicher Sitte ist es ein integrierender Theil der Abendmahlsliturgie. Wie diese jedoch in der protestantischen Kirche sich herausgebildet hat, dürfte sich schwerlich darin ein Platz für das Gebet für die Todten finden, ohne diese Liturgie selbst einer gänzlichen Reform zu unterwerfen. Und dann dürfte noch die dogmatische Auffassung des Sacramentes, nach welcher es doch nur den Empfangenden nützt, das Bedenken erregen, ob es angemessen sei, dabei der Todten im Gebete zu gedenken. Allein die Opfer des Gebetes sind doch noch nicht verstummt bei unserem Gottesdienste, und in dem Gebete, in welchem die betende Gemeinde ihrer lebenden Mitglieder und ihrer Bedürfnisse vor Gott gedenkt, im allgemeinen Kirchengebete dürfte sich wohl leicht und ungesucht auch ein Gebet für die Todten einfügen lassen.

I n h a l t.

	Seite
Einleitung. Andeutungen über das Alter des Gebetes für die Verstorbenen. Jüdische Sitte; 2. Makk. 12, 43 folg. — Ursprung der Gebete für die Verstorbenen in der christlichen Kirche. Ungünstiges Urtheil der älteren protestantischen Theologen darüber. Muthmaasslicher Ursprung im apostolischen Zeitalter. Winke dafür in einigen Schriftstellen; im Entstehen einer christlichen Beerdigungsfeier. — Verbindung dieser Gebete mit der Feier der Eucharistie und mit Liebeswerken	1
Erstes Capitel. Des Augustinus Schrift: De cura pro mortuis gerenda. Veranlassung zu dieser Schrift. Aeusserung des Augustinus; katholischer Typus derselben, Wesen der katholischen Kirche im Gegensatz zur protestantischen Kirche. Was Augustinus zum Dienst für die Todten rechnet	17
Zweites Capitel. Das Almosen. Luther's Urtheil über die falschen Almosen. Werth der Almosen nach dem alten Testamente; nach der Ansicht der älteren Kirche; Missbrauch in den Agapen. — Augustinus über die Almosen; wiefern sie Vergebung der Sünden wirken; ob sie den Todten nützen. — Oblationen sind nicht blos Gebete für die Verstorbenen. Darbringung derselben in der missa fidelium. Bedeutung derselben für die kirchliche Gemeinschaft. — Verwendung derselben. Oblationen für die Todten; Kraft derselben	28
Drittes Capitel. Das Opfer des Altars. Woher der Begriff; doppelte Seite desselben: a) Die realistische Seite, vertreten durch die Kirchenlehrer der 3 ersten Jahrhunderte. Bedeutung derselben für die Gebete für die Verstorbenen. b) Die idealistische Seite, vertreten durch den Opferbegriff. Wie Augustinus denselben auffasst. Inwiefern das Opfer des Altars ein praesidium salutis für die Verstorbenen ist	48
Viertes Capitel. Das Gebet für die Verstorbenen. Wesen — Ursprung, erster Inhalt, Zweck desselben. Es war Fürbitte im Bewusstsein der Gemeinschaft mit den Todten. Wesen dieser Gemeinschaft nach der Schrift; nach der Auffassung des Augustinus. Die Gebete für die Verstorbenen in Gedächtnissreden; Privatgebete: Gebet des Augustinus für seine Mutter: katholischer Charakter dieses Gebetes. — Liturgische Gebete bei Beerdigungen; bei dem Opfer des Altars. Stellung dieser Gebete; einige Formulare aus den von Fabricius im cod. apocryph. mitgetheilten Liturgien. Bemerkung darüber. — Verwahrung vor Missdeutung. Widerspruch des Aërius. Vertheidigung des Epiphanius. Verwahrung des Augustinus . .	65

	Seite
Fünftes Capitel. Zusammenfassende Aeusserungen des Augustinus über die cura pro mortuis gerenda	96
Sechstes Capitel. Anrufung der Heiligen. Entstehung der Sitte. Rückblick auf die Memorien der Märtyrer. Verehrung der Märtyrer. Wunder an ihren Gräbern. Uebergang zum Heiligendienst. Anrufung der Heiligen. Protest des Epiphanius und des Augustinus	99
Siebentes Capitel. Ueber den Zustand der Seelen nach dem Tode. Vorläufige Winke zur Orientirung. Leib und Seele; Trennung derselben; Folgen davon. Wirkung der Erlösung; nothwendige Aneignung derselben im zeitlichen Leben; Folgen davon für den Zustand nach dem Tode. Zwiefacher Zustand. Mögliche Gefahren und Bedürfnisse der abgeschiedenen Seelen. Das Gebet für dieselben. Verhältniss derselben zu den Lebenden	113
Achtes Capitel. Fortsetzung. Die im Cultus fixirte Unterscheidung im Zustande der abgeschiedenen Seelen. Schwierigkeit einer genügenden Beantwortung. Ansichten unter dem Einfluss des Chiliasmus. Lehre des Irenäus, Hippolyt und Tertullian. Ausbildung der Lehre vom Zwischenzustande. Meinung der griechischen Kirche; des Lactanz, Hilarius und Ambrosius — des Augustinus. Seine Auslegung der Stelle Joh. 5, 25 folg. Bedeutung dieser Auslegung. Seine Ansicht vom Zwischenzustande etc.	126
Neuntes Capitel. Die Lehre vom Fegefeuer. Luther's Urtheil darüber. Ob sie sich in der alten Kirche findet; Origenes, Ambrosius, Augustinus; des Letzteren Auslegung der Stellen Maleachi 3, 3 folg. und 1. Cor. 3, 11 folg. Einige andere Aeusserungen des Augustinus. Schluss	152



Frantz, A.

Das Gebet für die Todten, in seinem Zusammenhange mit Cultus und Lehre,
nach den Schriften des heiligen Augustinus eine patristische Studie

Nordhausen 1857

P.lat. 264 g

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10742764-1